

EL REY ESTÁ DESNUDO

Edición especial Jornadas 2017

REVISTA PARA EL PSICOANÁLISIS POR VENIR



Año 11 | Nº 12| Abril 2018

Revista·Digital



EL REY ESTÁ DESNUDO

Edición especial Jornadas 2017
REVISTA PARA EL PSICOANÁLISIS POR VENIR



Año 11 | Nº 12| Abril 2018

Revista·Digital

APERTURA, SOCIEDAD PSICOANALÍTICA

EL REY ESTÁ DESNUDO

Los trabajos recogidos en este volumen corresponden a algunas de las exposiciones de las Jornadas 2017 de miembros de Apertura Sociedad Psicoanalítica.

SUMARIO

(a) CERCAMIENTO DEL CONCEPTO DE UNA ANTIFILOSOFÍA POSIBLE
ENCLOSING OF THE CONCEPT OF A POSSIBLE ANTIPHILOSOPHY

RICARDO CUASNICÚ

RESUMEN: El siguiente escrito desarrollará algunas tesis que fueron las conclusiones de un curso sobre la antifilosofía de Lacan. Principalmente se desplegará lo que, F. Balmés y A. Eidelzstein, llamaron la antiontología, es decir, la deconstrucción de la "vergonzontología".

PALABRAS CLAVE: falta-en-ser - antiontología - acósmico - filosofía - no-relación.

ABSTRACT: The following writing will develop some theses that have been the conclusions of a course on Lacan´s antiphilosophy. Principally it will be opened what F. Balmés and A. Eidelsztein have called the antiontology, that is to say, the deconstruction of the "vergonzontología".

KEY WORDS: lack- in- being - antiontologhy - acosmic - philosophy - no-relation

Yo llamo filósofo contemporáneo a aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan. No hay muchos. [1]

Alain Badiou

Ante todo es necesario aclarar que el desarrollo del concepto de la Antifilosofía comienza con la lectura y el estudio del libro de A. Eidelzstein *Otro Lacan*, antes y después de su publicación.

Mi primera y fundamental afirmación sostiene que la antifilosofía es necesariamente antiontológica. No sólo porque Lacan lo repite una y otra vez, sino porque toda ontología

[1] .Badiou, A. (2012): *Condiciones*. Buenos. Aires: Siglo 21

sustenta alguna filosofía, es decir, que la razón de ser es su campo sustancial. Adelanto también que no acuerdo con Badiou en que al pensamiento de Lacan le correspondería una ontología matemática como la que él propone. Porque creo que, por ejemplo, la formula de un matema no posee entidad, esto es, esencia alguna, sino que es letra, como la "a" del famoso objeto; fórmulas o matemas que no llegan a ser, lo que en mi opinión no posibilita constituir ninguna ontología. Volveré sobre esto.

No obstante ser un estudioso de la filosofía de Badiou prefiero la filiación de Lacan que construye su discípula Bárbara Cassin, como un nuevo y gran sofista y un lógico antiaristotélico cuasi estoico.

Ahora bien, sin embargo dijo Lacan: "¿Cómo quitarles de la cabeza, cuando a la par, tiene que entrarles el uso soez de la filosofía?[2], esto es, la vergonzontología. El uso es soez cuando la filosofía sostiene una ontología que obstruye el acceso a la falta en ser. El uso no soez es el que sostiene una antiontología.

Primeras notas

1. La AntiFilosofía (AF) investiga las condiciones de posibilidad de lo imposible, de los "no hay relación". Piensa lo no-uno, el vacío, el no-ser, los no hay, la sustracción del ser, como temas fundantes de una antiontología

La AF postula que a una axiomática le falta ser, en tanto no esencializa sino que postula y sustrae sentido, ya que éste siempre es una modalidad de ser. La AF parte de un agujero imposible, un conjunto vacío, que engendra por un salto un uno no idéntico a sí mismo. Con axiomático también me refiero a la "mathesis universalis" cartesiana, esto es, a aquel saber que puede enseñarse sin recurrir a la experiencia o a lo empírico, condición de la ciencia moderna. Lo axiomático es antiontológico, marca una ruptura con la ontología ya que no se postula como fundamento o esencia, ni siquiera abismal o infundado. No hay fundamento ni "ser" entre comillas o tachado como en Heidegger. El ser de la ontología es por sí y para sí o "causa sui" y es sin Otro. El ser puede ser

[2] Lacan, J. (1988) *La tercera*. En Intervenciones y textos 2. Buenos Aires: Manantial. p.78

absoluto como sujeto que se revela a sí mismo, en Hegel o “existentivo”, es decir, “ahí” arrojado en el tiempo, como en Heidegger. Puede ser de múltiples maneras, pero en todas reluce la plenitud de lo uno y la identidad. La ontología no puede pensar la falta en el ser porque es totalizante. Puesto que incluso la nada es. “En Panta”, Uno:Todo, decían los antiguos.

2. Ahora bien, si lo que hay son sólo efectos, relaciones o funciones de lenguaje, entonces faltará todo ente que no sea de lenguaje, pues si el lenguaje es sin causa no referirá a nada que lo preexista o lo anteceda. Ya que los efectos no son entes sino dichos y supuesto que sin entes no hay esencias, o sea, nada que determine al ser, a *lo que es*; ya que la esencia es la primera determinación del ser, es lo que entifica, lo que hace que algo sea.

3. La AF fuerza al discurso filosófico puesto que le hace la contra, lo contraría, me refiero a la torsión que señala Badiou en su libro *Condiciones*, la AF lo dis-torsiona, le muestra su falla, allí donde no piensa pensar. Lo fuerza a desplazarse del *pienso luego existo* al *eso piensa*.

Es por la articulación significante que se introduce la falta en “lo que era ser” (traducción de “ousìa”), articulación que ex -nihilo crea “hablanseres” y objetos “*a*”. En tanto la falta no es ente, ya que falta no significa ni siquiera “nada”, sino “objeto causa”, inscripto en el campo del Otro, no en el campo del ser. Esta causa es un “objeto” (en el sentido de arte-facto y no ente) del discurso, a producirse; no está en el origen sino *a-pres-coup*, adviene desde un presente, es un no saber, una falta, que el discurso filosófico enmascara. Así vemos cómo Lacan fuerza, contraría, los “conceptos” filosóficos, puesto que este objeto “*a*” no se contrapone a ningún sujeto, sino que es un resto y, podría pensarse, que objeta a todo objeto, ya que lo vacía de sentido.

4. La AF no ejerce una lógica de la identidad o de la diferencia, del ser y de la esencia, del ser o del uno. La lógica AF es la del significante y de la contradicción. Una lógica de la no identidad ni del contar por uno. Que requiere de otra temporalidad y otros “principios”, axiomáticos. Opone a la ontología filosófica una materialidad lógica e incorporal: el moterialismo.

5. La AF sitúa un tiempo “otro” en que el ser no es tiempo, en sentido heideggeriano. O sea, ni presencia presente (ser), ni permanencia implícita en lo que deviene. El tiempo se sitúa por el significante, en un futuro anterior que aún no acontece porque no significa para otro significante. Si el análisis de Heidegger es cierto, el ser ha de ser pensado como tiempo, como presencia, tanto la reminiscencia platónica como el eterno retorno nietzscheano. Por lo que para la AF la falta-en-ser sucede, hay; pero la falta al mismo tiempo adviene, no es, ya que el presente habrá sido acontecer (lógico) cuando presente la falta. El tiempo como operación lógica no está dado, por ello no permite una ontología de la permanencia o de la presencia. Ésta operación la constituye la ley simbólica, representada por el falo, que no es ente y es extraño al ser.

6. La AF determina como sus precursoras a la sofística griega, en cuanto transita un camino que Parménides obturó, es decir, el camino del no-ser, y a la lógica estoica que, contrapuesta a la de Aristóteles, creó los incorporales, que Lacan incorporó gozoso.

La AF no es idealista, no piensa en términos de ideas platónicas o conceptos hegelianos, sino en una “*a*” como objeto, como una “*fixión*”. Este objeto no se opone al sujeto clásico (de la filosofía), porque es objeto para la pulsión, que es un eco, no es alguien ni algo. No es ente, es una “a-cosa”, no en sí. Se realiza en una espacialidad no-cósmica, en un lugar lógico de la estructura. Una espacialidad agujereada por la falta que pro-duce o dice un objeto que no es tal, como causa que habrá de ser una vez extraído.

7. La falta es a la filosofía como la materia oscura para la física, sin la cual el multiverso no sería posible. Es el significante de lo imposible de ser. La falta en ser es falta de relación en tanto tal, que se modaliza como falta de relación sexual y falta de correspondencia con la verdad. Es el significante de la falta en la relación de identidad entre ser y pensar puesto que *eso piensa* donde no es, donde no soy. Esa materia oscura es una materia sutil, como dijo Lacan.

8. Respecto a la cuestión del diálogo que Lacan mantiene durante toda su enseñanza con la filosofía y que desemboca en un “anti” provocador, sostengo que se trata de una maniobra para desplazar a la ontología de la centralidad que ostenta como lugar del juicio sobre lo que es y lo que no y, al fin, sobre la verdad. .

La disputa a la ontología, lo que nadie había hecho hasta él, la “*iuris dictio*”, esto es, el derecho, la razón, el justo título, la jurisdicción de la ontología como tribunal que juzga la primacía del fundamento como razón de ser de lo que es, por ende, de la verdad y de lo real.

La AF centra su ataque sobre el fundamento, aún siendo abismal, como en Heidegger, y lo desplaza mediante la erección de una posición axiomática, es decir, hacia lo que se demuestra lógicamente y no hacia lo que se muestra fenomenológicamente. Ya no se tratará del fundamento in-fundado sino de operaciones formulables.

En el agujero que deja la falta de fundamento, en la oquedad, vaciado de sustancia, hallamos al objeto “*a*”.

Se disputa si la ontología es una maniobra de la filosofía sobre el campo del lenguaje -que así opera un comienzo- o si es propio del lenguaje el producir ser.

9. La AF propone una nueva sustancia que es como el eco de un decir, un gozo significante. Que acontece donde nadie piensa y nada es idéntico.

La AF propone un nuevo sujeto, un nuevo objeto, una nueva cuestión o asunto: lo in-sustancial, no-subjetivo y no sabido. La in-sustancia o sustancia gozante no es “causa sui”, causa de sí, como la de Spinoza, no es origen ni comienzo ni eternidad. La insustancia goza del bien decir, del ben-decir que hay en el dicho, donde no piensa haber.

10. La AF le objeta a lo natural (concepto de la ciencia moderna) su connaturalidad y propone lo contranatural, lo que se escribe con o por la fuerza contra la ontología. Disuelve la “naturalidad” de la naturaleza en la contranaturaleza del espacio a-cósmico del significante. Opone la “physis” a la física, en un espacio en el que a-cosas se repiten de modo probabilístico bajo leyes significantes.

Si la noción de naturaleza cae, también la de animal parlante y biología humana caerán. La naturalidad del ser humano se disuelve en la contranaturalidad del eso habla, piensa y goza.

Para Lacan lo natural es una idea producida por la cultura (la filosofía),[3] que impone un saber, que es siempre del Otro en inmixión. Por eso es que postula una contranaturaleza que sacuda del "ser que adormece" y que como los presocráticos pueda forzar "al discurso imperativo del ser". Y de una escritura que "se articule al despertar" del "adormecimiento" que instala el ser.

11. Sostenemos que la filosofía persigue la razón en el o del cosmos, más allá de las palabras, buscando la armonía -preestablecida o no-, la concordancia, la regularidad de lo que se adecúa.

En cambio la AF propone un a-cosmismo contingente, inarmónico y desequilibrado, probabilístico. Un a-cosmismo in-consistente y por ello in-mundo, en el sentido que no totaliza en mundo.

El objeto de la AF es la "*a*" privativa, la "in" negativa, la "contra" dictio. La privación se refiere a la no relación sexual, metaforizada por la falta en ser.

12. Al campo de la AF le es inherente la postulación de una nueva sustancia: la gozante. No sería posible proponer una antiontología sin la posición de una anti- sustancia, que se en-carna sin ser 3D, de una sustancia significante que se encarna como gozo. Una sustancia "otra" es el fundamento de una contraontología posible para una antifilosofía que investiga el campo del gozo, forcluido en la filosofía, si exceptuamos al Divino Marqués.

La sustancia gozante antifilosófica no es un concepto ni una representación, es dicente, es un "corpus" de dichos fantasmáticos a los que le falta ser. Pero no es una abstracción del entendimiento ya que pende de un cuerpo (corpus), siendo como es a-somática. Aunque no es concreta, es singular. Es irreal, in-existe, pero constituye realidad.

---

[3] Lacan, J. (2011) *El Seminario. Libro 19.* Clase del 4/11/71. Buenos Aires: Paidós.

Por último, otra cita de Lacan: “el lenguaje, forjado con el discurso filosófico es de tal modo que nunca puedo hacer nada sin deslizarme otra vez hacia ese mundo, ese supuesto de una sustancia impregnada de la función del ser”.[4]

13. La AF es posible a partir de la lógica del significante, en razón de su no identidad ni permanencia, de su inestabilidad insustancial. Lógica que introduce Lacan entre las lógicas clásicas.

14. Lacan postula que “la a-cosa es el espacio de las creaciones científicas” 5, [5]en el que no se muestra, como en la ontología, sino que se demuestra lógica-matemáticamente.

En ese espacio de las creaciones hay una *a*-cosa llamada objeto “*a*”, que no es ente aunque tiene “moterialidad”. Que no por casualidad puede reducirse a una letra y que todo el escollo está allí puesto que no puede hacerse una ontología de la letra.

15. Lacan dice que “el verdadero lugar del ser es el Otro”,[6] entonces, el ser no sería por sí, sino por otro, es decir, que no sería lo que es, que es ser por sí. Por esto es que Lacan titula in-sustancial al campo del gozo y le atribuye otra materialidad, la del significante, que no es cosa ni estado, sino hecho de dicho.

La ontología, dice Lacan, “considera al sujeto como ser” y le reprocha a Aristóteles “la boludez de equivocarse de principio”, cuando sostiene que “es imposible que lo mismo, simultáneamente, pertenezca y no pertenezca a lo mismo y según lo mismo”, cuando de lo que se trata es, justamente, que “no hay relación”.

Para finalizar una cita de Lacan, que anuncia la aparición del millerismo: “….finalmente se acabará por hacer una ontología de esto que les digo.” [7]7

Estas notas, como es evidente, son sólo escuetos apuntes del recorrido de un seminario anual sobre Ciencia, Filosofía y Psicoanálisis, dictado en el año en curso, por lo que pido indulgencia.

---

[4] Lacan, J. (1995). *El Seminario, Libro 20*, Buenos Aires: Paidós. p. 42

[5] Lacan, J. (1992). *El Seminario. Libro 17*, Buenos Aires: Paidos. p.171

[6] Lacan, J. (1995). *El Seminario. Libro 20*, Buenos Aires: Paidós, Clase 20/2/73

[7] Lacan, J. (1998) *El Seminario Libro 19* Bs As. Paidós, clase del 17/5/72

BIBLIOGRAFÍA:

Badiou, Alain (2012). *Condiciones.* Buenos Aires: Siglo 21.

Lacan, J. (1988). *La tercera*. En Intervenciones y textos. Buenas Aires: Manantial.

Lacan, J. (2007). *El Seminario, Libro 20.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008). *El Seminario, Libro 17.* Buenos Aires: Paidós

Lacan, J. (2011). *El Seminario, Libro 19.* Buenos Aires: Paidós.

RICARDO CUASNICÚ

Filósofo y psicoanalista. Miembro de Apertura. Autor de: "Jünger y lo político".

e-mail: cuasnicuricardo@gmail.com

LAS MATEMÁTICAS, LA CIENCIA, EL SER.

MATHEMATICS, SCIENCE, BEING.

MARIANO DÍAZ

RESUMEN:

Este trabajo se propone trabajar sobre tres modos posibles de pensar la relación entre ciencia y ser, tres modos posibles de pensar el tratamiento que la ciencia hace del ser. Nietzsche, Heidegger y Badiou son los autores que aquí se imponen. Se intenta hacer un recorrido sobre el modo en que estos pensadores piensan esa relación, destacando que en Badiou se trata más precisamente de la relación entre matemática y ser. Habiéndolos leído y puesto en serie se me armó una articulación muy fuerte entre ellos, y es eso lo que voy a tratar de presentar en este escrito.

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis- ciencia- matemáticas- filosofía- ser- crítica

ABSTRACT:

This work proposes to work on three possible ways of thinking the relation between science and being, three possible ways of thinking the treatment that the science does of the being. Nietzsche, Heidegger and Badiou are the authors who here impose themselves. I´ll try to do a tour on the way about they think the relation, emphasizing that Badiou treats more precisely the relation between mathematics and the being. Them having read and positioned in series, I could armed a very strong joint between them, and that is what I am going to present in the writing.

KEY WORDS: psychoanalysis- science- mathematics- philosophy- ser- critical

Introducción

La pertinencia de este trabajo radica, me parece, en que gran parte de las críticas que desde el psicoanálisis se dirigen a la ciencia se sostienen en una lectura, sesgada, es cierto, de estos autores. Ello implica un liso y llano rechazo de la ciencia en los pasillos de las instituciones psicoanalíticas. En Apertura se ha trabajado intensamente el fundamento racional, científico, lógico-matemático, que Jacques Lacan pensó para el psicoanálisis. Entiendo que echar algo de luz sobre como en la filosofía de estos autores, Nietzsche, Heidegger y Badiou, es pensada la relación entre ciencia y ser puede allanar el camino

para que la enseñanza de Lacan en ese sentido alcance su objetivo de un modo más pleno. Queda pendiente, creo también, acercarse a una respuesta a la pregunta de si hay, en la obra de Lacan, algún tipo de ontología no metafísica.

Nietzsche:

Nietzsche realiza, en la Gaya ciencia, una crítica de la ciencia moderna, la ciencia desarrollada hasta su tiempo, los fines del siglo XIX, o sea, básicamente, la ciencia de Newton. Encara así lo que se podría denominar una genealogía de la ciencia, y su pregunta podría ser: ¿cómo pudo haberse constituido algo así como la ciencia moderna?

Nietzsche realiza la crítica en el punto en que en la ciencia, según él, la búsqueda del conocimiento científico se desliga de la virtud, eso que nosotros podríamos traducir por valor. Dirá que ello, la búsqueda del conocimiento como un fin en sí mismo, es inédito en la historia de las producciones humanas hasta la aparición de la ciencia moderna.

En La gaya ciencia Nietzsche plantea (aforismo 123):

> (…) en la antigüedad, la dignidad y el reconocimiento de la ciencia estaban disminuidos por el hecho de que incluso entre sus más celosos discípulos la tendencia a la virtud iba adelante, y de que se creía haber tributado al conocimiento su más alto elogio cuando se lo celebraba como el mejor medio para la virtud. **Es algo nuevo en la historia que el conocimiento quiera ser algo más que un medio**.[8]

¿Pero qué es la virtud para el filósofo alemán? Todo lo que es virtud para Nietzsche es voluntad de poder y de afirmación de la vida. La ciencia en cambio es, dirá él, voluntad de verdad, lo cual para Nietzsche significa voluntad de negación de la vida. Es el punto también en que la verdad se desliga de la virtud.

[8]Nietzsche, F. (2011). *La Gaya Ciencia*. Madrid: EDAF.

Nietzsche ve en la voluntad de verdad la gran enfermedad intelectual de occidente, la negación misma de la vida. La fe religiosa y la neutralidad científica son para él síntomas de esa enfermedad. Todo ello deriva hacia un solo y mismo final, el nihilismo. Se podría decir que la ciencia moderna es, para Nietzsche, esencialmente nihilista.

Sin embargo, Nietzsche piensa que detrás de toda voluntad de saber, nihilista y negadora de la vida, yace oculta y presta a ser develada una voluntad de poder. La ciencia sería entonces un modo de la voluntad de poder tal que esta se niega a sí misma como voluntad. Un modo similar al de la religión, por ejemplo, en tanto se trataría de una voluntad de verdad que desmiente el interés, la pulsión (pulsión aquí en sentido nietzscheano), del que proviene; porque la ciencia es un impulso vital al cual se la ha sustraído la afirmación de dicha vitalidad, de dicha voluntad. Para Nietzsche la maniobra científica es presentarse como neutral y desinteresada, es la esencia misma de la ciencia, ocultando el deseo del que proviene.

Consumar la muerte de Dios, concepto fundamental en la obra del filósofo, implica destruir la perspectiva ascética cristiana que se halla implícita en la moral pero también en la ciencia, o sea aceptar el hecho de que no hay verdad ni sentido del mundo.

Pese a ello Nietzsche no deja de proponer lo que podría ser una salida del nihilismo científico, una suerte de transición hacia lo que él llamará una Gaya ciencia, y así la denominará en el texto que lleva ese título. Se entiende por Gaya ciencia una ciencia que se devele como manifestación de una voluntad de poder, que no oculte ni niegue esa voluntad, escondiéndola detrás de una voluntad de saber ascética y desinteresada. No está demás volver a insistir en que Nietzsche está haciendo la crítica de la ciencia de su tiempo, la moderna ciencia newtoniana, y cabe preguntarse si la ciencia posterior, relativista por ejemplo, no cumple con ese requisito, el de admitir en su seno el sentido y la perspectiva desde donde se construye el saber.

Entonces una ciencia que se despoje de su aspiración de ser objetiva y desinteresada, en la cual el deseo tenga un lugar de reconocimiento como parte constituyente del descubrimiento científico. De recuperar ese deseo constituyente la ciencia se convierte en un arte, arte como voluntad creadora, como voluntad de engaño más que de verdad.

Recordemos que Nietzsche piensa el arte como la actividad esencial del hombre, la actividad en la cual se realiza su esencia misma.

El modo en que Nietzsche piensa la constitución de una gaya ciencia es por la introducción de las matemáticas en su seno. También en La Gaya Ciencia Nietzsche escribe (aforismo 246):

> Queremos introducir en todas las ciencias la finura y el rigor de la matemáticas -en la medida en que ello sea posible- no con la fe de que por esa vía conoceremos las cosas, sino con la finalidad de, así, *fijar* nuestra relación humana con las cosas. Las matemáticas son solo el instrumento del conocimiento general y último del ser.[9]

Nietzsche ve en las matemáticas lo que puede aportar a la ciencia su dimensión creadora. Voluntad de engaño más que de verdad, una ciencia que afirma en lugar de negar la vida. Otro pensador retomará el proyecto nietzscheano de pensar la ciencia como un ente producto del nihilismo moderno: Martin Heidegger.

Heidegger

Para Heidegger la ciencia moderna es una manifestación de la metafísica, quizá su manifestación última. Y la metafísica es para Heidegger el modo en que el ser se sustrae de lo que se manifiesta.

El problema que se plantea en la obra de Heidegger es que piensa la ciencia en tanto subsumida a la técnica, lo cual arroja a la ciencia al campo del utilitarismo moderno. Su visión quizá despectiva de la ciencia le hace decir que "la ciencia no piensa", así se podría decir que el científico está al servicio del mantenimiento de la moderna imagen del mundo.

[9] Nietzsche, F. (2011). *La Gaya Ciencia*. Madrid: EDAF.

En *¿Qué significa pensar?* escribe:

> (...) la ciencia, por su parte, no piensa, ni puede pensar, y esto para su bien, que significa aquí para la seguridad de su propia marcha prefijada. La ciencia no piensa.[10]

La ciencia subsumida a la técnica es para el pensador alemán la consumación máxima de la metafísica, en tanto el hombre se pone al servicio de un ente exterior a él para pensarse a sí mismo. Es el hombre moderno puesto ante su imagen e identificado a ella. Así explica Heidegger la proliferación de ciencias como la psicología, ocupadas del estudio del objeto "hombre".

En la era técnica el hombre coincide con su imagen, es su imagen, es lo que la técnica/ciencia pueden estudiar de él. Un ente objetivado, que aún no ha logrado pensar. La ciencia queda así por fuera del campo de lo que Heidegger llamará un pensar esencial, del cual la separa, un pensar no-metafísico. No le niega, en rigor, un pensar a la ciencia, pero este pensar de la ciencia no es un pensar esencial.

Para Heidegger la ciencia constituye el "núcleo duro de la metafísica"; así el nihilismo moderno, la neutralidad del pensamiento, tienen como signo la mayor omnipresencia técnica de la ciencia, que en términos del pensador francés Alain Badiou "dispone el olvido del olvido".

La ciencia es entonces, para Heidegger, la ceguera misma, la grande y máxima potencia de la nada, la forclusión del pensamiento por el saber.

Heidegger retoma el pensamiento nietzscheano de la metafísica como voluntad de verdad. El hombre trágico, el pensador, es aquel que hace la crítica de su época, no el que se realiza en el movimiento de producción de saber, o sea: no el científico.

Finalmente hay que decir que para Heidegger el pensar esencial se encuentra íntimamente ligado a lo poético, un pensar que desafía la voluntad de verdad, ya que poéticamente habla el ser. El ser, para Heidegger, se dice poéticamente, es la poesía el lenguaje que conviene al ser.

---

[10] Heidegger, M. (2010): *Qué Significa Pensar.* Trotta, disponible en Google Books.

Badiou

En *El ser y el acontecimiento* Badiou destaca a Heidegger como el último filósofo universalmente reconocible. Dirá que para el filósofo alemán:

> La deconstrucción de la metafísica, al suponer esta un olvido inaugural, implica un retorno a lo griego. Hay discusión sobre si la apertura del pensamiento que implica la superación de la metafísica es accesible por la vía del retorno.[11]

Según Badiou somos contemporáneos de una época donde se revela la naturaleza de la base matemática de la racionalidad.

La tesis central de Badiou es que la filosofía no tiene como centro la ontología, que existe como disciplina exacta y separada, sino que circula entre esta y las modernas teorías del sujeto. En *Teoría de sujeto* había enunciado que las matemáticas son la ontología, la ciencia del ser-en-tanto-ser. Se abren así dos campos, por un lado el ser, el ser-en-tanto-ser, las multiplicidades puras, y por otro lado el campo del sujeto, la pregunta que queda pendiente según Badiou entonces es: ¿cómo a partir del campo de las multiplicidades puras es posible que surja un sujeto?

Para Badiou "la naturaleza exacta de la relación de las matemáticas con el ser está centrada por entero en la decisión axiomática que autoriza la teoría de conjuntos"[12], esto es que la diversidad de objetos y estructuras matemáticas son edificadas a partir del conjunto vacío. La aserción matemáticas=ontología, dirá Badiou, libera de la búsqueda del fundamento de las matemáticas. Las matemáticas serían algo así como el pronunciamiento del ser.

La tesis según la cual el ser es matemático no es una tesis sobre la realidad de las cosas, sino sobre el discurso. Versa sobre lo que hay de decible del ser-en-tanto-ser, el ser se dice matemáticamente. Según Badiou todo lo que sabemos y lo que podemos llegar a saber del ser-en-tanto-ser se dispone en la historicidad discursiva de las

---

[11] Badiou Alain (1998): *Introducción a El ser y el acontecimiento,* Revista Acontecimiento N°16 en www.grupoacontecimiento.com.ar.

[12] Ibid.

matemáticas. Si en Heidegger la metafísica es la historia del ser para Badiou la ontología es la historia discursiva de las matemáticas.

Según Badiou la ontología filosófica contemporánea se encuentra enteramente dominada por el nombre de Heidegger. Para el filósofo alemán, la ciencia, de la que no se distingue la matemática, constituye el núcleo de la metafísica. Las matemáticas están lejos de ser, para Heidegger, una vía de retorno al origen por el propuesto.

Heidegger permanece sometido, al entender de Badiou, a lo que es la esencia de la metafísica, la figura del ser como entrega y don, presencia y apertura, una ontología poética. Badiou llamará poética a ese tipo de ontología preocupada por la pérdida del origen, conocemos el peso que tiene el nombre de Holderlin en la obra de Heidegger.

Badiou opondrá a la tesis heideggeriana de la poesía como lenguaje del ser la "dimensión radicalmente sustractiva del ser". El ser no se deja alcanzar, no es presencia alguna, sino que solo se deja suturar en su vacío. Propone sustituir la ontología poética por una ontología matemática, una ontología de la "impresentación" según sus propios términos. Cantor, Godel o Cohen serán las referencias para pensar esta ontología, en lugar de Holderlin.

A modo de conclusión se podría decir que, si las matemáticas son la ontología, no queda otra alternativa para quien quiera ubicarse frente a los desarrollos actuales de la ontología que practicar las matemáticas de su tiempo.

BIBLIOGRAFÍA:

Badiou, Alain (1999). *El ser y el acontecimiento.* Buenos Aires, Manantial.
Badiou, Alain (2008). *Teoría del sujeto.* Buenos Aires, Prometeo.
Deleuze, Gilles (1967). *Nietzsche y la filosofía.* Barcelona, Anagrama
Heidegger, Martin (1951). *¿Qué significa pensar?* Google Books.
Lacan, Jacques (1965). *La ciencia y la verdad.* Buenos Aires, Siglo XXI
Nietzsche, Friedrich (1882). *La gaya ciencia.* Madrid, EDAF.

MARIANO DÍAZ

Licenciado en Psicología (Facultad de Psicología, U.B.A.), Máster en Estudios sobre la subjetividad (Facultad de Filosofía, U.B.A.), Psicoanalista, miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica.

E-mail: marianojdiaz72@gmail.com

EL RECHAZO AL PENSAMIENTO

THE REJECTION TO THE THOUGHT

FLÁVIA DUTRA

RESUMEN:

Este trabajo pretende investigar las probables razones del rechazo al pensamiento y la intelectualidad, denunciado por algunos autores, así como su coyuntura y efectos en la investigación psicoanalítica.

PALABRAS CLAVE: pensamiento - intelectualización - acción - mitología - discurso amo - giro naturalista - desempeño - forclusión - sujeto.

ABSTRACT:

This work intends to investigate the probable reasons for the rejection to thought and intellectuality, denounced by some authors, as well as its conjuncture and effects in the psychoanalytic investigation.

KEY WORDS: thought - intelectuallization - action - mythology - master speech - naturalistic turn - performance - forclosure - subject.

Nuestro siglo es menos el del triunfo de la técnica que el de la derrota y la impotencia de lo racional.[13]

Alain de Libera**,** sobre el siglo XXI

Propongo que el rechazo al pensamiento es efecto del establecimiento de la acción como un paradigma, junto a la edificación de las mitologías en el siglo XIX. Este rechazo tiene su vehículo en el Discurso Amo y, como resultados, el giro naturalista, la sociedad del desempeño y la forclusión del sujeto.

De los autores que investigué -A. Koyré, K. Popper, J. Lacan, G. Steiner, G. Agamben, A. Eidelsztein, A. de Libera, B. Chul-Han- algunos denuncian el rechazo al pensamiento, a la intelectualidad y a la racionalidad en tono de desahogo, otros lo hacen de manera más

[13] de Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos. p. 177.

formalizada, y otros aún no lo denuncian sino que desarrollan argumentos que ayudan a situar y articular el tema.

> (...) qué alivio y qué provecho quedar a mano a tan bajo precio, pues una vez disipado ese error y una vez sustituido por la convicción de que ese prurito era en efecto lo que llaman con ese nombre condenado: el intelectualismo, cuán recta es por fin la vía, con cuanta holgura encuentra el pensamiento su camino hacia la naturaleza, ¿y no están ahí los movimientos de nuestras vísceras para asegurárnoslo? [14]

> (...) es aquí donde sería imposible no alarmarse de ciertos ideales que parecen prevalecer en su formación: tal el que denuncia suficientemente, por haber tomado derecho de ciudadanía, el término desintelectualización.[15]

Aquí Lacan denuncia la desintelectualización como ideal de formación del analista. En este mismo texto relata que algunos psicoanalistas decían que sus análisis habían sido experiencias de desintelectualización, un homenaje hecho a los didactas.

> (...) en qué podrán reconocer a los malos psicoanalistas: es que utilizan cierto término para depreciar toda investigación técnica y teórica que prosiga la experiencia freudiana en su línea auténtica. Éste término es la palabra: intelectualización.[16]

La investigación recibe el sino de intelectualización.

> (...) los psicoanalistas resisten a la ciencia con ilogismo y oscurantismo, no solo por el atraso y el rechazo de la teoría, sino por creer con firme convicción que el saber surge de la experiencia.[17]

---

[14] Lacan, J. (2013). *Escritos.* Situación del Psicoanálisis en 1956. México: Siglo XXI. p. 453-454.
[15] Lacan, J. (2013). *Escritos.* Situación del Psicoanálisis en 1956. México: Siglo XXI. p. 453.
[16] Lacan. J. (2013). *Escritos*. Instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. México: Siglo XXI. p. 489.
[17] Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan.* Buenos Aires: Letra Viva. p. 102.

> Este libro tiene entre sus objetivos la lucha contra dos formas de prejuicios asociados, en franca dependencia y que nacen de la misma ignorancia -el anti intelectualismo y el etnocentrismo; uno que desvaloriza la vida del espíritu y el otro que oculta los primeros inicios y a los verdaderos agentes.[18]

> Los síntomas del Information Fatigue Syndrom (IFS) es decir, del cansancio de la información, incluyen la incapacidad de pensar analíticamente. Tal síndrome es la incapacidad de concluir e inferir. Por tanto, la masa de información acelerada ahoga el pensamiento.[19]

Para Libera, el recrudecimiento de la astrología, así como de las industrias que apelan a videntes, y los políticos que no salen de sus casas sin su mago favorito, son ejemplos de este repudio al pensamiento. Libera, en su denuncia, destaca un prejuicio concomitante con el anti-intelectualismo: el etnocentrismo.

> Es obra de ambos que gran parte del occidente desconsidere el hecho (o no le dé la debida importancia) de que el aristotelismo occidental es, en gran medida, un préstamo tomado de los árabes.[20]

La razón sería dicha inapropiadamente occidental.

Rasgo importante del etnocentrismo, también evidenciado en el ideal de desintelectualización de los analistas, como Lacan lo señala: aquello que arriesga a romper una supuesta unidad es condenado y desterrado, para que se mantenga el uno, un suelo firme donde pisar. En ambos casos, el proscripto es el Otro: el extranjero -el inconsciente, para los analistas.

La desconsideración a lo que hay de más subversivo en la enseñanza de Lacan parece ser efecto del mismo fenómeno. Y no solo en el rechazo a las matemáticas y a la topología -aspectos subrayados por Eidelsztein- donde tal postura se manifiesta en psicoanálisis. El rechazo al pensamiento también se evidencia en la búsqueda de

[18] de Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Média.* Barcelona: Anthropos. p. 9.
[19] Chul-Han, B. (2016). *Por favor cierra los ojos*. Barcelona: Herder. Edición digital. p. 77.
[20] de Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos. p. 18.

regularidades entre Freud y Lacan, en la ausencia de debate, de discusión teórica y de crítica. O sea, el repudio a la matemática y a la topología es parte de un movimiento más amplio: el rechazo generalizado al pensamiento, a la intelectualidad.

¿Cómo se estableció el campo en el que se dio este rechazo?

¿Cuáles son las coordenadas que están implicadas en este acontecimiento? En relación al tema específico del psicoanálisis: ¿el que *Eso pensaba* en la coyuntura de la transmisión de la enseñanza de Lacan, y que pudo haber contribuido, o determinado el menosprecio a su novedad y producido un retorno en marcha atrás al freudismo? Retorno que lo que busca es convertir a ambos, Freud y Lacan, en cuerpo Uno del psicoanálisis -y así siendo, cerrado y muerto. A Lacan le restaría el lugar de traductor surrealista de Freud, aquel que sacó a relucir sus conceptos con trucos herméticos; lugar de *enfant terrible* del psicoanálisis, de autor *oulipiano* que le proporcionó al psicoanálisis una cara más moderna o, incluso, por estar a la cabeza de sus contemporáneos, lugar de psicoanalista de vanguardia.

Es necesario considerar que Lacan abre un flanco cuando propone un retorno a Freud. Esto, que se entendió como un retorno a la verdad freudiana original, ha propiciado que parte de su enseñanza -justamente aquella que se diferenciaba del modelo freudiano- figure hoy como residual en el escenario psicoanalítico.

La teoría lacaniana exige a sus lectores una operación laboriosa y contraintuitiva, una reformulación en la forma de pensar categorías fundamentales, físicas y metafísicas; nada menos que una reforma del pensamiento aristotélico que es el nuestro, habitual. Una razón más para el rebote de su pensamiento -el de Lacan- en el medio psicoanalítico y para el fracaso de su enseñanza.

Algunas consideraciones sobre la cuestión del pensamiento

> Nada, ni las más profundas exploraciones de la epistemología o de la neurofisiología, nos ha llevado más allá de la identificación del pensamiento con el ser, identificación que debemos a Parménides. Este axioma sigue siendo a la vez la fuente y el límite de la filosofía occidental.[21]

La identificación del pensamiento con el ser, consagrada por el cogito cartesiano, está arraigada en nuestra forma de pensar. Según Popper[22] y Steiner[23]: pensamos con el pensamiento de Parménides y no con el de Aristóteles, como lo propone Lacan en *Encore*. La estructura del sujeto contradice este modo de pensar -que identifica el pensamiento al ser- y aprehenderla, por lo tanto, exige una lucha contra el automatismo intuitivo, y eso, como mínimo, suscita resistencias. “La estructura del sujeto contradice las intuiciones.”[24]

Nuestro modo de pensar, en occidente, vivió la *crisis de los fundamentos y el eclipse de los absolutos.*[25] El cosmos finito y jerárquicamente ordenado -del pensamiento antiguo y medieval- regido por los auspicios de Dios, fue sustituido por un universo infinito y homogéneo. Ese cambio exigió una reformulación de las razones filosóficas y científicas, y de concepciones fundamentales como las de movimiento, espacio, materia, saber y ser.

La pérdida de los absolutos -Dios y las cosmologías finitas- y su nostalgia, engendraron las narrativas mitológicas del siglo XIX.

¿Cuál pensamiento es el objeto del rechazo?

Para abordar esta cuestión es necesario hacer algunas consideraciones sobre el pensamiento, propiamente.

---

[21] Steiner, George (2007). *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Madrid: Ediciones Siruela. [Edición digital: p. 50]
[22] Popper, K. (2008). *Conjecturas e refutaç*ões. Brasília: UnB.
[23] Steiner, G. (2007). *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Madrid: Ediciones Siruela.
[24] Lacan, J. (1966). Entrevista con Pierre Daix.
[13] Koyré, A. (2007). *Estudios de Historia del Pensamiento Científico.* México: Siglo XXI. p. 7.

¿En qué consisten la potencia de pensar y la facultad de pensar, en la lectura que Agamben[26] hace de Aristóteles -que se distingue de la lectura de Aristóteles que comúnmente es hecha por los modernos?

Hay dos formas de potencia. La potencia positiva -potencia de hacer alguna cosa- y la potencia negativa: potencia de no hacer, que se distingue de lo que normalmente entendemos como impotencia. El pensamiento tiene, en su fundamento, una potencia negativa. Potencia, para Aristóteles, significa también posibilidad y está vinculada al acto. El término facultad, que tiene una relación estrecha con la potencia, expresa el modo como cierta actividad se separa de sí misma y se le atribuye a un individuo -por ejemplo, la facultad de ver que se distingue del ver en acto. La facultad es algo que atestigua la presencia de lo que falta al acto. Es decir, en el acto de ver, falta el no ver que se hace presente en este acto apenas en potencia. Entonces, la potencia se define como la posibilidad de su no ejercicio. *Puedo no ver*, lo que se distingue de: no puedo ver. La potencia se articula a la privación -que es la forma de negación de la potencia- y el acto a la presencia o ejercicio de la potencia.

Todo el poder de acción del hombre es un poder de no acción, todo pensar es un poder de no pensar. Para Agamben, potente es lo que acoge y deja venir el no ser. La potencia del no -no pasar al acto- no es lo que comúnmente entendemos como impotencia -ausencia de toda potencia. De allí se concluye que toda potencia humana, en su estructura originaria, se mantiene en relación con su privación, y así sucede con la potencia del pensamiento.

Cuando el pensamiento puede pasar al acto, de cierta manera permanece todavía en potencia y puede pensarse a sí mismo. De esta forma, el pensamiento puede pensarse a sí mismo, con la condición de conservar la potencia de no pensar.

---

[26] Agamben, G. (2015). A potência do pensamento, en *A potência do pensamento* (243 a 254). São Paulo: Autêntica.

> Si solamente se tuviera la potencia de pensar algo, el pensamiento se dispersaría en la hilera infinita de objetos. La reflexión sería imposible, porque la potencia positiva, el exceso de positividad, permite tan solo el seguir pensando.[27]

La posibilidad de reflexión requiere el tiempo de concluir, que solo sucede mediante la potencia negativa.

Veamos algunas formas de concebir al pensamiento:

1. Para un platónico, la verdad -que es divina- está alojada en el interior del alma que piensa en conformidad con las ideas de Dios. ¡Es el alma la que piensa! La verdad no está en las cosas sino en las ideas, que son divinas. Aquí el cuerpo puede incluso estorbar porque se interpone como obstáculo entre el alma y la verdad.

2. Para un aristotélico, aunque el hombre cambie, el mundo en sí no cambia, por eso la verdad de las cosas reside en las cosas mismas, en su naturaleza. La verdad no es acósmica. Para un aristotélico, el mundo no es un reflejo de Dios, sino que consiste en una naturaleza o en un conjunto jerarquizado y bien ordenado de naturalezas; conjunto muy estable y muy firme, y que posee existencia propia, que la posee por sí mismo. Aunque este mundo haya sido creado por Dios, la existencia ya no le pertenece más al creador sino a la criatura. El pensamiento, para un aristotélico, comienza por la percepción sensible de las cosas materiales.

3. Para Averroes, el carácter no individual, impersonal del pensamiento humano implica una negación: la negación de la inmortalidad. Para el averroísta quien piensa no soy yo, ni mi alma: es el intelecto agente, impersonal y común a todos, que piensa dentro de mí. Desde el punto de vista filosófico, el averroísmo supone una negación de la individualidad espiritual y rompe la unidad del hombre.[28]

4. George Steiner, de acuerdo con Schelling, asocia el pensamiento a una tristeza incurable. La vida intelectual es una experiencia de esta melancolía y la capacidad vital de sobreponerse a ella. Esta idea carga un *ruido de fondo* que es bíblico: la pérdida de una

---

[27] Chul-Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder. [Edición digital**:** p.37]
[28] Koyré, A. (2007). *Estudios de Historia del Pensamiento Científico.* México: Siglo XXI. p. 40.

felicidad inocente como castigo a lo ilícito de la adquisición del conocimiento. Aunque el paso del *homo* al *homo sapiens* sea positivo, el pensamiento cargaría un legado de

culpa. Esta sería una de las posibles razones -él apunta diez- para la tristeza del pensamiento.[29]

5. Para Libera, el pensamiento es un asunto de lugar, es el punto donde se unifican el lugar dónde se está, aquel de donde se viene y para aquel a donde se va.[30]

6. Para Lacan, el hombre piensa con un instrumento. El instrumento que el hombre utiliza para pensar es el pensamiento de Aristóteles. Nosotros pensamos con el pensamiento de Aristóteles.

> (…) pero lo que él afirma es que el hombre piensa con instrumento, con su alma, es decir, como acabo de decírselos, yo podría decirlo en resumen rápidamente, los mecanismos, los mecanismos supuestos de los que se soporta su cuerpo. Naturalmente, presten atención, somos nosotros quienes hemos llegado a los mecanismos a causa de nuestra física, pero nuestra física por otra parte es una física ya en la estación, sobre una vía muerta, quiero decir, porque hubo la física cuántica, después, para los mecanismos, eso salta, bueno, pero, en fin, Aristóteles, quien no había entrado en los desfiladeros del mecanismo, eso quiere simplemente decir justamente eso, lo que él pensaba al respecto. Entonces, el hombre piensa con su alma quiere decir que el hombre piensa con el pensamiento de Aristóteles, en lo cual el pensamiento está naturalmente del lado del manche.[31]

Lacan encuentra, en la física cuántica, un modelo de pensamiento no instrumental. El también tiene un modo de pensar no aristotélico, así como San Agustín en su modelo pericorético de lo mental.

Además de esas, ¿hay otras formas de pensar no aristotélicas, que prescinden de instrumento?

---

[29] Steiner, George (2007). *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento.* Madrid: Ediciones Siruela. [Edición digital: p. 39]
[30] de Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos.
[31] Lacan, J. (1975). *Otra vez. Seminario 20* (1972-1973). Versión critica establecida por Ponte, Ricardo R.

Libera presenta otras formas de pensamiento no instrumentales, como la que propone Heidegger, en su discurso titulado *Gelassenheit*, traducido como *Serenidad*. En ese discurso Heidegger anuncia que para pensar no se necesita más al instrumento, no es necesario pensar con alguna cosa. Defiende la idea del alma serena en la presencia de las cosas. El *lassen, de Gelassenheit* es un dejar ser, dejar ir, dejar partir, abandonar. Además de Heidegger, Plotino, Dionisio, Angelus Silesius y Eckhart piensan en la misma dirección. ¡Abandona todo! Es un lema de Plotino, que también lo toma Eckhart. La ley del pensamiento, según Eckhart, es una ley de intercambio: quien sale de sí mismo, libera un lugar para Dios en su espacio interior. Para él debe quebrarse la propia imagen del mundo, la experiencia del pensamiento no está vinculada a ningún modelo de inteligibilidad del universo; ella es lo inteligible, una *abertura al secreto del mundo*, siempre que se entienda por *secreto del mundo* que el universo sea entero sin por qué. El pensamiento que no requiere de instrumento para pensar se retira de todo, dejando ser todas las cosas, incluso Dios. Dios y las cosas en una involución mutua. Se trata de una superación del espacio mental aristotélico en dirección a un pensamiento sin sujeto, un punto en el espacio-tiempo no lineal. El abandono implica un pensamiento en acto.[32] Pensamiento que no piensa más con alguna cosa. ¿No es eso lo que podría describir al *Eso piensa*? Un pensamiento en acto, un pensamiento que no piensa con un instrumento. El pensamiento como onda, en el cual la idea de progresión, de pasado, presente y futuro en progresión lineal se deshace. Que eso piense en Inmixión de Otredad postula un pensamiento desapropiado; en el que sujeto y Otro están en una interioridad recíproca y en que, del pensar, se concluye que haya pensamiento -y no ser.

En la lectura que Agamben hace de Aristóteles sobre el pensamiento, así como en la de Platón, Averroes, Steiner, de Libera y Lacan, es evidente su fundamento negativo. El objeto de rechazo recae sobre el pensamiento, pero tal vez no sea éste el rechazado, sino su negatividad inalienable.

---

[32] de Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos.

Paradigma de la acción

Con el fin de la Edad Media y el agotamiento de su espíritu se opera una “sustitución del teocentrismo medieval por el punto de vista humano”.[33]

Esto implica la sustitución de la salvación por la acción en la modernidad. Como Dios .el fiador de la inmortalidad de mi alma- ha muerto, no tengo más garantías de su eternización. De este modo, la salvación pierde sentido: tengo que apostarlo todo en esta vida, hacerme aquí. Propongo llamar este cambio de la salvación para la acción *Paradigma de la Acción*.

En la Edad Media, la significación del término *intelectual* se relacionaba a la virtud, al conocimiento y al placer.[34] El paradigma de la acción opera un cambio en la significación de este término en el paso de la Edad Media a la Modernidad: el pensamiento se opone a la acción, justamente porque se asocia a la pasividad y ésta es un vicio -muy mal visto en un mundo en el cuál cabe a cada uno hacerse. Quien lee, no vive; éste es un prejuicio corriente. El fin último del hombre era la salvación que era necesario cultivar y no analizar. Más valía una *voluntad piadosa y buena que una inteligencia vasta y clara*.[35]

El paradigma de la acción establece una sustitución: de la correlación entre ser y pensamiento; a una correlación entre ser y acción. Este cambio se hace notar en la ecuación fundamental del quiasma de la agencia descrita por Alain de Libera[36], que define una equivalencia entre los términos: sujeto=agencia=yo. El sujeto agente hace su entrada en el escenario filosófico moderno. Tenemos aquí otra razón para el rechazo del pensamiento. Desde que al hombre le incumbió hacerse, la acción sustituyó al pensamiento.

Podría pensarse incluso otra forma del cogito: del *pienso, luego soy*; al *actúo, luego soy.*

La persona es definida como protagonista de una acción. La acción mayor consiste en hacerse a sí misma. El *self made man* es obra del sistema de pensamiento forjado por el paradigma de la acción. No tenemos aquí una dualidad pensamiento x acción; es importante resaltar que el paradigma de la acción es, él mismo, un sistema de

[33] Koyré, A. (2007). *Estudios de Historia del Pensamiento Científico.* México: Siglo XXI. p.12.
[34] de Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos.
[35] Koyré, A. cita San Agostín (2007). *Estudios de Historia del Pensamiento Científico.* México: Siglo XXI. p.10.
[36] de Libera, A. (2013). *Arqueologia do sujeito*, *Nascimento do Sujeito*. Vol. I. São Paulo: Fap-Unifesp

pensamiento. El *self made man* sabe hacer, sabe hacerse ser y es responsable, sobre todo, por su autonomía. La tristeza del pensamiento está en la vía contraria de este hombre exitoso y empeñado a la felicidad. Nietzsche bien advirtió que después de la muerte de Dios, la salud se erigiría como una diosa. De allí sobreviene una diosa repleta de mandamientos que a sus devotos les surgen como auto imposiciones. Por todos lados, el manual sustituye el texto, lo que confirma claramente la prevalencia de la acción sobre el pensamiento. La literatura de auto ayuda es una prueba de la popularidad tanto de los manuales como de los mandamientos "autoimpuestos".

La clínica psicoanalítica dirigida a lo Real parece dominada por el paradigma de la acción, en el cuál el acto se toma como acción. Una intervención en lo Real implica que el analista haga cosas en vez de hablar o interpretar. Al convertirse en acción, el acto es hipostasiado, sustancializado.

> Que haya algo que funda el ser, esto es seguramente el cuerpo, sobre eso Aristóteles allí no se ha engañado.[37]

La clínica de la acción no soporta el vértigo de apoyarse en un agujero y por eso se asienta en lo que toma como sustancia original de la subjetividad -el cuerpo- en un movimiento de dos direcciones: le da un cuerpo a lo Real al localizarlo en el organismo, mientras que este Real le sirve de base para socorrerlo. ¡Sustancia gozante! He aquí el trozo de sustancia necesario para ampararla.

> Resulta sorprendente que en psicoanálisis se sostenga que todo se apoya en el suelo del cerebro o en el suelo de las tripas.[38]

[37] Lacan, J. (1975). *Otra vez. Seminario 20* (1972-1973). Versión crítica establecida por Ponte, Ricardo R.
[38] Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan.* Buenos Aires: Letra Viva. p. 79

La sociedad del desempeño

Byung Chul-Han describe a la sociedad postmoderna del trabajo como aquella sometida al imperativo del desempeño característico de un mundo que se volvió pobre en negatividad y dominado por un exceso de positividad. La sociedad del desempeño redunda en cansancio, cansancio de hacer y de poder.

La tan propagada potencia de la sociedad del desempeño es, en realidad, impotencia. La potencia redunda en impotencia, toda vez que se sacrifica la potencia del no, la potencia del no hacer: la sociedad del desempeño, que exige el éxito de auto realización, implica que no se puede más no.

George Steiner nos recuerda que si escuchamos atentamente el tumulto del pensamiento, encontramos duda y frustración, y ello no tiene cabida en la positividad de la sociedad del desempeño. Bajo el dominio del paradigma de la acción, no se puede no actuar. El pensamiento que le resta a este hombre de la acción es el pensamiento positivo, redundante y sustancializado. El pensar positivo es una acción y se equivale a la impotencia del pensamiento, una vez que no tiene la potencia de no pensar. Dudar, cogitar, quedan impedidos. Así como también queda obstaculizada la investigación sobre el pensamiento científico -como lo veremos adelante con la propuesta del giro naturalista para la filosofía de la ciencia.

Pues bien, hay un fundamento de negatividad en la posibilidad de pensar. Cuando se niega esta negatividad fundamental, el pensamiento se atasca. El paradigma de la acción, que tiene fundamento positivo, evidentemente, barra la negatividad. La sociedad del desempeño, con la vigencia del paradigma de la acción, bloquea la potencia del no. Vedar la potencia del *no* resulta en el *todo se puede*, en la absoluta positividad. De ello deriva la incapacidad de establecer un imposible.

El Discurso Amo es el vehículo del paradigma de la acción. Este discurso genera ser y repele al pensamiento en la medida en que impone una positividad compulsoria. El paradigma de la acción es conducido por el *sea*, imperativo de este discurso. Ser de un cuerpo que actúa.

> El poder ilimitado es el verbo modal positivo de la sociedad de desempeño. El plural colectivo de la afirmación 'Yes we can' expresa precisamente el carácter de positividad de la sociedad de desempeño. En el lugar de la prohibición, mandamiento o ley, entran proyecto, iniciativa y motivación.[39]

Mitologías

La decadencia de la teología y del papel desempeñado por los sistemas religiosos formales deja un vacío, tan considerable que George Steiner llega a imputarle a la historia política y filosófica de occidente de los últimos 150 años una serie de intentos, más o menos violentos, de llenar ese vacío.

Las mitologías suplen el vacío dejado por la teología, funcionando como credos sustitutos. Así, se yergue el imperio de las mitologías. A fin de cuentas, Dios debe hacer falta; Dios como uno de los nombres del Otro, como expresión de que la existencia no es todo. De este modo, asumen como encargo el restablecimiento de valores de los cuales depende la coherencia de la vida del individuo en sociedad. Valores tales como: la justicia social, el sentido de la historia humana, de las relaciones entre mente y cuerpo, el lugar del conocimiento en nuestra conducta moral. Las mitologías equivalen a una doctrina o cuerpo de pensamiento social, psicológico o espiritual que pretende la totalidad.

> Una mitología, en este sentido, es un cuadro completo del hombre en el mundo.[40]

Refiriéndose al psicoanálisis y al marxismo, Popper afirma que esas teorías parecían explicarlo todo, su estudio parecía tener el efecto de una conversión o de la revelación intelectual, de una nueva verdad abriendo los ojos de los recién iniciados.

Tal *revelación intelectual* se transforma en ceguera dogmática cuando deja de ser interrogada, consagrándose a la mitología. Y, como *revelación*, convoca a la adhesión por

---

[39] Chul-Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder. [Edición digital: p.173]
[40] Steiner, G. (2011). *Nostalgia del Absoluto*. Madrid: Ediciones Siruela. [Edición digital: p. 44]

la fe. Steiner, en la vía de Popper, presenta al psicoanálisis freudiano y al marxismo como mitologías que corresponden a la nostalgia del absoluto debido al agujero dejado por el fracaso de las religiones. Steiner, que critica el modo como se entendió el psicoanálisis, no promueve aquí ningún desmerecimiento de Freud. Al contrario, considera a Freud como uno de los intelectos y sensibilidades creativas más potentes de la raza humana.

Más allá de la pretensión a la totalidad, las mitologías tienen como característica al genio fundador que lega textos canónicos, ortodoxia contra herejía, metáforas, gestos y símbolos cruciales -y, ¿quién sabe?, un dialecto.

De este modo, las mitologías surgidas en Occidente desde el inicio del siglo XIX, aunque se hayan establecido como sistemas de creencias y razonamiento bastante anti religiosos, aunque postularan un mundo sin Dios, pese a ello, su estructura -y aspiraciones y pretensiones en relación al creyente-, es profundamente religiosa en su estrategia y efectos. Se hicieron semejantes a la teología que pretendían sustituir.[41]

Lacan parece estar de acuerdo con Steiner cuando, en relación a Freud, afirma:

> Es así que Freud vuelve a salvar al padre, en lo cual imita a Jesucristo, modestamente sin duda.[42]

Es un dato notable, ya bastante comentado, como algunas instituciones psicoanalíticas se asemejan a iglesias y como la teoría se trata como doctrina. Este funcionamiento no hace otra cosa que transmitir y perpetuar la mitología psicoanalítica.

Giro Naturalista

El giro naturalista define a sí mismo como un retorno. Preconiza la idea de *mundo como unidad natural*, ¿especie de nostalgia de aquel cosmos finito y jerárquicamente ordenado?

---

[41] Steiner, G. (2011). *Nostalgia del Absoluto*. Madrid: Ediciones Siruela.
[42] Lacan, J. (1975). *Otra vez. Seminario 20* (1972-1973). Versión critica establecida por Ponte, Ricardo R. p.228

Lo que se presenta como nuevo en este giro es la propuesta de un programa de naturalización de la filosofía de la ciencia, con la intención de redefinir la identidad misma de la disciplina.

El naturalismo repudia la epistemología popperiana. Popper establece para el quehacer científico el procedimiento racional a partir del método del ensayo de la conjetura y la refutación. Todas las leyes y teorías científicas son esencialmente intentos conjeturales, hipotéticos -incluso cuando no se puede dudar más de ellas. Las observaciones son interpretaciones emprendidas a la luz de las teorías y siempre son selectivas: exigen un objeto, una tarea definida, un punto de vista, un interés especial, un problema.[43]

El naturalismo propone una reorientación en el estudio de la ciencia y en la agenda de problemas en los cuales este estudio se debe detenerse. Busca *la verdadera naturaleza de la ciencia moderna*. Para un naturalista, los modelos abstractos funcionan como enunciados que pueden tener coherencia interna, pero pasan a lo largo del mundo. En oposición a los modelos abstractos, la correspondencia con el mundo es empírica, aunque parcial e imperfecta, y la verdad está en lo esencial de la materia. Propone un cambio del conocimiento por la práctica en el abordaje de la ciencia. Considerando su propuesta, ese retorno podría entenderse como un retorno al aristotelismo, ya que el espíritu aristotélico es naturalmente orientado hacia las cosas. La verdad de las cosas reside en la naturaleza misma de las cosas. La verdad no es acósmica, y la génesis del pensamiento está en la percepción sensible.

Ahora, es inevitable que lo que tenga naturaleza sea supuesto, ya que es siempre con un supuesto con lo que lidiamos. Así sucede con la teoría. La teoría es, ella misma, un supuesto. Las ciencias experimentales -que piensan instrumentalmente con el *manche* de Aristóteles-[44] nos han condicionado a ver en el hecho o en el acontecimiento la verdadera realidad objetiva; como si el hecho o el acontecimiento no fueran ellos mismos hechos de lenguaje. No hay otra forma de aprehender al acontecimiento. Un hecho es siempre de lenguaje.

---

[43] Popper, K. (2008). *Conjecturas e refutações*. Brasília: UnB.
[44] Lacan, J. (1975). *Otra vez. Seminario 20* (1972-1973). Versión crítica establecida por Ponte, Ricardo R. p. 230

Lo más urgente para el giro naturalista es el asunto de cómo estudiar la ciencia. Este movimiento tiene como compromisos centrales la reconexión de la filosofía con las ciencias por la vía de la biología y el uso de la información empírica a la que se le llama *práctica científica real*. Existe un combate a la autonomía de la filosofía de la ciencia y una discusión sobre su sustitución por la psicología cognitiva e incluso algunos prevén su destierro.

> Un consecuente naturalista, en efecto, reivindica la relevancia de la información empírica y esta, se supone, debe primar sobre cualquier idea a priori, tanto acerca de la empresa científica cuanto de los sujetos que son sus agentes. Así es como la información empírica ha revelado que los sujetos cognitivos no son mentes descarnadas sin más constricciones que las de la lógica formal; la afirmación de la relevancia epistemológica de esta información es la que ha conducido a desplazar a la epistemología sin sujeto cognoscente por la epistemología naturalizada.[45]

La sustitución de la epistemología sin sujeto cognoscente por epistemología naturalizada equivale a la sustitución de sujeto por cerebro.

A esta cita le contrapongo otra:

> Un modo mediante el cual se puede escapar al moderno materialismo ingenuo de las neurociencias es justamente con la teoría de Lacan, por ejemplo, del *Eso piensa*. Con *Eso piensa* queremos decir que hay algo que piensa sin neurotransmisores.[46]

Vean que irónico:

> El naturalismo no solo rechaza el uso exclusivo del arsenal de técnicas filosóficas clásicas. Lo rechaza juntamente con -o precisamente por- el tipo de productos que ella proporcionó: productos a priori tan alejados de la realidad que no podían funcionar siquiera como ideal. El naturalismo propone, en cambio, como fuente más fructífera, el estudio de la práctica científica real. Curiosamente, sin embargo, esta fuente se ha

[45] Ambrogi, A. (1999). *Filosofia de la Ciencia: El giro naturalista.* Palma: Univrst. de les Illes Balears. p. 85.
[46] Eidelsztein, Alfredo (2015). *Otro Lacan.* Buenos Aires: Letra Viva. p. 75.

> reducido al uso de la información, recursos y modelos de las propias ciencias -no es de extrañar, así, que las únicas versiones académicamente consolidadas de naturalismo sean la histórica, la cognitiva y la biológica.[47]

El naturalismo propone, como fuente más fructífera, el estudio de la práctica científica real. Ambrogi, la autora, se sorprende con el hecho de que esta fuente se haya reducido al uso de la ¡información, recursos y modelos! Ahora bien, ¿no reencontramos ahí lo que intentaron expulsar: las conjeturas y las hipótesis?

> Este es el quid: hay algo que se interpone entre nosotros y el mundo en el que vivimos. Las conceptualizaciones, las observaciones (como en el principio de incertidumbre) son actos de pensamiento. No hay ninguna inocente inmediatez en la recepción, por espontánea e irreflexiva que parezca. Las teorías sobre la cognición, trátese de la de Descartes, de la de Kant o de la de Husserl, se esfuerzan heroicamente por establecer un punto de impremeditada inmediatez, un punto en el cual el yo se encuentra con el mundo sin ninguna presuposición, sin ninguna interferencia de presuposiciones psicológicas, corporales, culturales o dogmáticas.[48]

Podríamos preguntarnos si el progreso científico y tecnológico no contraría el rechazo al pensamiento. El progreso científico y la evolución tecnológica son instrumentos ciegos, en sí mismos no son productores de mundos.[49] Productor de mundo es el pensamiento. Esta es, justamente, una de las ideas más repudiadas por el naturalismo: el pensamiento produce un mundo ideal que, muchas veces, no refleja nada del *mundo real*. Por lo tanto, el pensamiento solo podría obstruir el acceso al *mundo de la verdad*, natural, al mundo cuya aprehensión directa es la sensible.

En este movimiento se trata de un giro en dirección al animal humano.

---

[47] Ambrogi, A. (1999). *Filosofia de la Ciencia: El giro naturalista*. Palma: Univrst. de les Illes Balears. p. 97.
[48] Steiner, George (2007). *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Madrid: Ediciones Siruela. [Edición digital: p. 412]
[49] de Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos. p. 236

Para concluir

Pese a los esfuerzos de Lacan en la reformulación del modo aristotélico de pensamiento, el psicoanálisis fue capturado por el paradigma de la acción y por la instrumentalización del pensamiento.

> No hay nada por lo cual los psicoanalistas de hoy tengan más aversión que por el inconsciente, pues no saben dónde meterlo. Esto es comprensible, él no pertenece al 'espacio euclidiano', es preciso construirle un espacio propio, y esto es lo que yo hago hoy. Esto, los psicoanalistas que no han sido tocados por mi enseñanza no lo saben. Entonces, prefieren recurrir a nociones tales como el yo, el superyó, etc.... que se encuentran en Freud, pero que son igualmente homónimas con nociones que se utilizan desde hace mucho tiempo, de manera que usarlas permite volver implícitamente a sus antiguas acepciones.[50]

Volver a las acepciones antiguas es lo oportuno para la ortodoxia dogmática. Tal es el trabajo de sostén de la mitología: el regreso a lo mismo y el rigor de su sostén. Lo que fue desterrado no debe ser recordado. Mejor olvidarlo. Y así se sacrifica la vida del espíritu y la historia. Aquí el dictado es el ideal de una naturaleza armónica que mantiene la cohesión de su cuerpo a costa de la degradación del pensamiento, del intelectualismo. No querer saber nada de eso le compete a este anatema y lo mantiene.

Según Libera, reatar con la herencia olvidada permitiría una reconexión con una dimensión que forma parte de esta herencia: una búsqueda colectiva, plural de la verdad y un destino intelectual y ético del hombre.

Si el advenimiento de la ciencia moderna forcluye la verdad, el giro naturalista forcluye al sujeto, ya que la subjetividad que se desprende de sus marcos adviene de un ordenamiento natural, genético; es un dato irrefutable de la naturaleza. El sujeto sujetado al evento, al acontecimiento, el sujeto que emerge entre significantes, es excluido por el

[50] Lacan, J. (1966). Entrevista con Pierre Daix.

naturalismo. La moralidad y la ética, que son categorías que dependen del concepto de libertad, se convierten en manifestaciones de datos genéticos.

El sistema de pensamiento que rechaza al propio pensamiento concibe un mundo positivizado en una unidad real, natural, cuya aprehensión más inmediata se da por la experiencia sensible. Tal asimilación es obstaculizada por el pensamiento, por la condición de sujetamiento al lenguaje que desvirtúa o impide el acceso a la verdad. Verdad que se alinea a la sustancialidad. El naturalismo sería una respuesta de este sistema de pensamiento que rechaza al propio pensamiento.

Lo que es abjurado en el pensamiento es su dimensión de negatividad alojada en la intersección del cogito, donde se inscribe el luego/ergo, donde se localiza el no ser. El inconsciente es proscrito.



Podemos concluir que el rechazo al pensamiento se dirige al no ser, al inconsciente, ya que ¡Eso piensa, sin ser! Efecto reactivo de una positividad que quiere suplantar cualquier negatividad. Porque la dimensión de negatividad abre un abismo en el pensamiento *-es* ese mismo abismo- y, en él, surge el pensamiento. Tomar en cuenta el inconsciente es considerar la dimensión del no ser del pensamiento, esta que es rebatida, incluso, por algunos analistas.

> *Fue ese abismo, abierto al pensamiento de que un pensamiento se dé a entender en el abismo, lo que provocó desde el principio la resistencia al análisis. Y no, cómo se*

dice, la promoción de la sexualidad en el hombre.[51]

BIBLIOGRAFÍA:

Ambrogi, A. (1999). *Filosofía de la Ciencia: El giro naturalista.* Palma: Universitat de les Illes Balears.

Agamben, G. (2015). *A potência do pensamento.* São Paulo: Autêntica.

de Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos.

de Libera, A. (2013). *Arqueologia do Sujeito, Nascimento do Sujeito*. Vol I. São paulo: Fap-Unifesp.

Chul-Han, B. (2016). *Por favor cierra los ojos*. Barcelona: Herder. Edición digital.

Chul-Han, B. (2015). *Sociedade do cansaço.* Rio de Janeiro: Vozes. Edição digital.

Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.

Koyré, A. (2011). *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de janeiro: Forense Universitária.

Lacan, J. (1975). *Otra vez*. *Seminário 20 (1972-1973).* Versión crítica estabelecida por Ponte, Ricardo R.

Lacan, J. (2013). *Escritos*. Instância de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (2013). *Escritos*. Situación del Psicoanálisis en 1956. México: Siglo XXI

Popper,K. (2008) *Conjecturas e refutações.* Brasília: UNB

Steiner, G. (2007). *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Madrid: Ediciones Siruela.

Steiner, G. (2001). *Nostalgia del Absoluto*. Madrid: Ediciones Siruela.

FLÁVIA G. DUTRA

Psicoanalista miembro de Apertura

fgdutr@gmail.com

[51] Lacan. J. (2013). *Escritos*. Instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. México: Siglo XXI. p. 489.

FUTURO DE LAS NEUROCIENCIAS: APORTES PARA EL PSICOANÁLISIS.[52]

FUTURE OF THE NEUROSCIENCES: CONTRIBUTIONS TO PSYCHOANALYSIS.

RAMIRO ARIEL FERNÁNDEZ

RESUMEN: Se plantea un escenario posible para el futuro de las neurociencias a partir de desarrollos contemporáneos neurocientíficos y autores que adscriben al programa neurocientífico.

PALABRA CLAVE: neurociencias - psicoanálisis - paradigma - programa de investigación.

ABSTRACT: A possible scenario for the future of neurosciences is proposed, based on contemporary neuroscientific developments and authors who ascribe to the neuroscientific program.

KEY WORDS: neurosciences - psychoanalysis - paradigm - research program.

Comencemos considerando el terreno propuesto por Imre Lakatos para pensar el movimiento de la ciencia en términos de Programas de Investigación desde la disciplina que se ha dado en llamar Filosofía Histórica de la Ciencia. Este pensador presenta a mediados del siglo XX una concepción de la dinámica de la ciencia que denomina Falsacionismo sofisticado y en la cual busca superar la propuesta del Falsacionismo Popperiano. Si bien esta propuesta sufrió el embate de fuertes críticas con diversos resultados, su núcleo conceptual conserva una potencia explicativa para nada desdeñable.

---

[52] Nota del autor: Mientras me encontraba escribiendo este trabajo para mediados de noviembre del año 2017 una noticia conmocionó el campo de la salud mental en Argentina. Desde la nueva administración de gobierno se iba a modificar por decreto presidencial la Ley de Salud Mental 26657 sancionada en el año 2010 con amplio consenso y destacada a nivel mundial por su orientación hacia los DDHH. El cambio apunta a producir un retroceso hacía una concepción biologicista de la salud mental. Tutelar, en tanto la persona diagnosticada pierde sus derechos y donde la figura del médico y las evidencias científicas comprobables entendidas desde una concepción materialista y propia de una ciencia del siglo XVIII adquieren el poder de decidir una terapéutica farmacológica y de encierro, sin recibir objeciones de nadie. Mientras escribo este párrafo el futuro sobre dicha medida es incierto aún, pero pase lo que pase con ella, quedará escrito en este trabajo como recuerdo y marco desde el cual espero que su contenido adquiera mayor relevancia.

Recordemos brevemente que Lakatos plantea que la ciencia progresa a través de las contiendas que se producen entre los llamados Programas de Investigación Científica. Estos son conjuntos de teorías articuladas entre sí que se organizan en torno a un núcleo conceptual llamado núcleo firme que es sostenido a partir del consenso entre científicos que parten de considerarlo irrefutable. Dicho núcleo se haya resguardado por un cinturón protector de hipótesis auxiliares que sí pueden ser modificadas de acuerdo a las anomalías que van surgiendo y con la finalidad de que el núcleo firme no sea falsado. Cada una de las teorías que conforman un programa comparten el núcleo firme y tanto como constituyen el cinturón protector de éste, poseen a su vez su propio cinturón protector, maleable, flexible y cuyas modificaciones pueden producir una teoría nueva superadora de la anterior en tanto contendrá el material refutado más un plus de material nuevo, manteniendo intacto al núcleo firme y produciendo así un avance en el conocimiento científico.

Esta teoría de la ciencia de Lakatos es presentada en relación al Falsacionismo de Popper, remediando varios de sus errores y pintando un escenario para el desarrollo y movimiento de la ciencia inserto en el medio social, atravesado por contiendas, rivalidades y luchas de intereses. Juego científico que compite por explicar hechos, producir realidades, defender posicionamientos éticos; podemos decir que explica de forma más amplia el movimiento de las ideas en el marco de la ciencia.

Uno de los aspectos importantes del planteo de Lakatos es la consideración del tiempo como necesario para sopesar el éxito de un programa sobre otro ya que estos grandes movimientos siempre se miden en retrospectiva. Un Programa puede quedar en una fase degenerativa o de estancamiento mientras otro adquiere fuerza y se desarrolla, pero esta situación puede modificarse y un Programa puede revertir su situación produciendo una modificación creativa en sus teorías, recuperando protagonismo y consenso mayoritario y por lo tanto ganando espacios para su ejercicio, hacer prevalecer sus puntos de vista y sus consecuencias.

El Falsacionismo de Lakatos habilita a pensar que los científicos y profesionales que manipulan determinadas teorías no siempre son conscientes de estar haciéndolo inscriptos en un programa de investigación. Muchos profesionales trabajan desde

teorías que pertenecen o son tributarias de determinado núcleo firme de un Programa de Investigación sin saberlo, lo que se ha tornado particularmente visible con el auge actual de las neurociencias ya que cualquiera puede comprobar simplemente al escuchar tanto el discurso común como los desarrollos científicos, cómo se ha instalado el lenguaje de *lo cerebral*.

Se trata de un impulso renovado que la invención de la tecnología de las imágenes -el tomógrafo y la resonancia magnética-, produjo al permitir ver la activación cerebral en tiempo real, impulsando el resurgimiento de las teorías que se apoyan en la concepción de la mente radicada y debitaria del funcionamiento cerebral. Si bien la primer explicación científica conocida que relaciona la conciencia con el cerebro remonta a Hipócrates en el siglo v a.c.,[53] podemos decir que el auge actual de las neurociencias apoyadas en esa misma hipótesis es de un alcance de proporciones enormes y nunca antes visto, y ha dado lugar a muchísimas nuevas disciplinas y al desarrollo de otras ya existentes que se encontraban detenidas dentro del Programa neuro-científico.

Citemos *un primer grupo* dentro de la ciencia, el cual está conformado por disciplinas que no tienen en cuenta lo conductual como variable de estudio. Estas son la neurobiología, la neurología, la neuro-anatomía, la neuro-farmacología y la neuro-endocrinología, disciplinas que en general y hasta ahora no avanzaban sobre el terreno de lo subjetivo.[54]

Un segundo grupo de disciplinas neuro lo conforman las que sí correlacionan y se interesan por lo conductual. Éstas han recibido un empuje renovado como explicación de lo subjetivo y son: la psicobiología, psicofisiología, psicoendocrinología,

---

[53] Siegel, D.(2017): Viaje al centro de la mente., Paidós, Barcelona, p 14.

[54] En este punto cabe mencionar la denuncia que Lacan realiza en el prefacio de su escrito "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis" acerca de la pretensión de un Instituto de Psicoanálisis que ya en 1952 postulaba como su lema a la neurobiología como teoría de base. Orientación ante la cual Lacan se opone y que en la actualidad continúa vigente en el psicoanálisis y las escuelas de psicoanálisis que en un retorno a los postulados más biologicistas de Freud, encubren su posicionamiento tras sofisticados argumentos inentendibles apoyados en el principio de autoridad, o en el descenso al más común de los sentidos como recurso indispensable para mantener su argumentación, situación que finalmente los conduce a ser parte de la maquinaria neuro y pasar a ser aquello mismo que los neurocientíficos reivindican del pensamiento del Freud-neurólogo, borrando del todo el paso que dió y que sentó las bases del nuevo lazo social que habilitó la posibilidad de la fundación del discurso psicoanalítico.

neuropsicología, neurociencias cognitivas y neurología de la conducta entre otras. Algunas de estas disciplinas han avanzado hacia la subjetividad y otras surgieron en ese afán, realizando un peligroso *aplicacionismo*[55] de los hallazgos y conceptos biológicos al campo de la subjetividad y por ende al de la salud mental.

Por otro lado podemos observar el impacto del Programa Neuro en prácticas no científicas o alternativas de las más variadas -que conforman el tercer grupo-, y que en sus nombres llevan el prefijo *neuro* o *bío*. Por ejemplo, la biodecodificación, bioenergética, neuroacupuntura, bioneuroemoción aplicada como filosofía humanista, biosanación neuroemocional, etc, el listado puede seguir. Incluso prácticas como la oratoria ha sido tomada por lo *neuro* y se promociona como neurooratoria, luego de la ya conocida programación neurolingüística, hasta llegar al neuromarketing y por último las neuroventas. Incluyamos aquí a los neurocientíficos multidifundidos por todos los canales de comunicación masiva y la divulgación en formato libro para leer en el verano que fusiona con la *autoayuda*, que gustosa apoya firme sus postulados individualistas en *lo cerebral*, haciendo uso de insumos de tinte orientalista y un uso desprolijo de la física cuántica.

Tal vez el desarrollo de este tercer grupo pueda leerse como índice de que las ideas del segundo grupo -el orientado a lo conductual-, han impactado lo suficiente en la opinión masiva y por lo tanto ha producido un terreno fértil para dar un paso más, tal como sucede actualmente en Argentina en cuanto a la Ley de Salud Mental.

Pero este reciente desarrollo del Programa Neuro no solo fue posible por la creación de la tecnología de las imágenes, para que eso prenda es necesario un caldo de cultivo que no es otro que el que ofrece la tendencia general del pensamiento moderno inscripto en un materialismo ingenuo que determina una concepción biologicista del ser humano entendido como un ser individual, que encierran su humanidad en la cavidad craneana. La energía entendida como lo que inviste a la sustancia es equiparada al pensamiento en tanto observable en la sinapsis cerebral, aún cuando este tipo de

[55] Ferreyra, J.; Castorina, J.: El aplicacionismo de las neurociencias en el campo de la salud mental. Disponible en http://www.psi.uba.ar/investigaciones/revistas/investigaciones/indice/trabajos_completos/anio22_2/ferreyra.pdf

observaciones se conviertan en una brújula giratoria cuando se trata de la *función memoria* sobre la que los neurocientíficos no consiguen hacer pie.

Por otro lado, la concepción cerebrocéntrica,[56] que permite entender las enfermedades mentales como producto de diferencias estructurales entre los cerebros y tratables con fármacos, dispensa además de la vergüenza y la culpa que surge de entender dichas enfermedades como causas o efecto de lo que haya hecho o vivido el padeciente o sus padres, lo que sólo es posible en el terreno de una ontología que considera que *el ser es y el no ser no es* [57] combinado con la responsabilidad subjetiva, situación diagnosticada por Lacan con su verguenzontología.[58]

Pero no debemos perder de vista que todas estas concepciones son el producto de un entramado de teorías que delimitan una forma de comprender el mundo, y nos será útil recordar que las teorías científicas siempre conllevan un límite en su alcance, un imposible lógico que se desprende de sus argumentos. A este nivel, el valor que introduce Lacan con la creación del *objeto a* es el de poner en evidencia que la pretensión de suturar este imposible, aún a riesgo de llegar a costos muy altos, termina desembocando moebianamente en develar dicho imposible, ya sea sutilmente -como quien muestra el ángulo de su naipe-, o descarnadamente como quieran ustedes imaginarlo.

En lo que sigue les presentaré algunas citas de neuro-científicos y de profesionales inscriptos en la neurociencias que sin dejar de lado la *teoría del cerebro* comienzan a distanciarse y a mostrar resquebrajamientos que iluminan la posibilidad de que sus desarrollos, con el tiempo necesario, fortalezcan al psicoanálisis directa o indirectamente. Es decir, que desarrollos neuro-científicos en su misma *pretensión de progreso* hacia la explicación integra de los fenómenos humanos apoyados en el cerebro, al invadir el espacio de lo subjetivo en tanto es un paso filosófica y epistemológicamente cuestionable, comiencen, como un mensaje que llega invertido desde el Otro, a mostrar sus grietas.

---

[56] Siegel, D.: Op, cit.
[57] Eidelsztein, A (2015): Otro Lacan. Ed. Letra Viva, Bs. As.
[58] Lacan J. (2006): El Seminario libro 17, El reverso del Psicoanálisis, Clase 13. Ed. Paidós, Bs. As.

Comencemos con algunas ideas y citas de Douglas Hobsdtater de su libro "Yo soy un extraño bucle".[59] En este grueso volumen Hobsdtater cita al Neurólogo Roger Sperry, Premio Nobel de Fisiología en 1981 por su trabajo sobre las funciones de los hemisferios cerebrales, quién afirma:

> En el modelo de cerebro que propongo, la potencia causal de una idea o de un ideal, resulta tan real como el de una molécula, una célula o un impulso nervioso.[60]

Como pueden ver, se trata de un neurocientífico postulando que una idea o un ideal son tan potentes en sus efectos como puede serlo una molécula, lo que puede entenderse como la eficacia del significante. Continúa.

> Las ideas causan ideas y hacen que evolucionen nuevas ideas que interaccionan entre sí con fuerza mental en el mismo cerebro, en cerebros vecinos y gracias a las comunicaciones en cerebros lejanos y desconocidos.

Si bien Sperry se mantiene aferrado al sustrato, sus argumentos parecen tender a desprenderse lentamente casi sin que él pueda controlarlo y como confirmación de lo que propone aquí, que las ideas adquieren un funcionamiento que se desprende del cerebro y por lo tanto pueden impactar en otros cerebros a distancia y tanto como puede hacerlo una molécula o un impulso nervioso.

En línea con esto Hofstadter presenta un ejemplo muy ilustrativo: p.66

> Si lanzamos al aire una moneda de un cuarto de dólar un millón de veces seguidas obtendremos con seguridad un número de caras muy próximo a 500.000. Si lanzamos un penique el resultado será el mismo. (…)Y aunque embadurnemos la moneda con mantequa antes de cada lanzamiento, o la golpeemos con un bate de beisbol (…) ninguno de esos cambios tendrá efecto sobre el hecho de que al cabo de un millón de lanzamientos obtendremos 500.000 caras con un uno por ciento de desvío.

[59] Hofstadter, D. (2007): *Yo soy un extraño bucle*, Ed. Tusquest, Bs. As.
[60] Sperry R.: "Mind, Brain, and Humanist Values", en Op. cit. p. 54.

> Ese resultado estadístico de alto nivel es robusto e invariante frente a los detalles del sustrato y las leyes microscópicas que gobiernan los lanzamientos, el resultado de alto nivel se encuentra aislado y es un hecho por si mismo y a su nivel.

Apoyando la distinción y separación del sustrato vivo y el pensamiento propone que:

> Decir que el estudio del cerebro se limita al de entes físicos (…) equivaldría a afirmar que la crítica literaria debe centrar su atención en el papel y la encuadernación, en la tinta y en su química, (…) y así sucesivamente.[61]

A medida que avanza en su trabajo Hofstadter llega a realizar postulados como el que sigue:

> Entre las creencias de la humanidad más universalmente extendidas se halla la idea de "Un cuerpo, una persona", o su equivalente, "un cerebro, un alma". (…) La imagen nos resulta tan obvia y está tan incrustada en nuestra forma de pensar (…) que cuestionarla conlleva el riesgo de parecer que uno no está en sus cabales. (…). Mi alma vive también en cerebros que no son el mío.[62]

Continúa diciendo con su terminología que el *yo*, el *bucle extraño,* vive en distintos grados de fidelidad en otros cerebros por lo que lo lleva a preguntar: ¿quién es el que habla cuando alguien habla? Los colegas psicoanalistas podrán encontrar en estas reflexiones fuertes ecos psicoanalíticos.

Pasemos ahora a otro autor, muy actual, Daniel Siegel. Médico y profesor clínico de psiquiatría en la Escuela de Medicina de la UCLA en Estados Unidos. Siegel trabaja con el concepto de *mente,*[63] entendida como todo lo relacionado con la experiencia subjetiva de estar vivo, aquello que otros han llamado, esencia, núcleo, alma o espíritu, Siegel le llama *mente*.

---

[61] Op. cit. p. 48.
[62] Op. cit. p. 315.
[63] Siegel, D.: Op, cit.

Rescata los desarrollos de autores de la talla de Vigotsky, Bruner, Bateson, que conciben a la mente como algo relacional, la mente entendida como el producto de nuestras interacciones con los otros. Por lo tanto, si bien parte de concebir a la mente como función neural, el primer paso que da consiste en agregar la concepción de la mente como función social.

Por medio de cuidadosos razonamientos y un meticuloso trabajo teórico propone un conjunto de reflexiones que lo llevan a considerar a lo neural y lo social como dos aspectos de un mismo sistema. Luego realiza la siguiente maniobra: primero toma *lo cerebral* tal como es planteado en la visión hegemónica y lo ubica como una parte más del sistema nervioso, y luego desde el sistema nervioso pasa al cuerpo todo, pasando entonces desde lo cerebral a lo corpóreo, ampliando lo que de la mente es cerebral para considerarlo corpóreo. Luego toma la parte relacional de la mente, extracorpórea, lo necesario de lo relacional para la constitución y desarrollo de la mente, y ubica esta parte indispensable de la mente a un mismo nivel que lo corpóreo.

Luego de esta maniobra de equiparación, conecta lo relacional y lo corpóreo por medio de un flujo continuo de ida y vuelta que los unifica parcializando la barrera dentro-fuera. Dicho flujo continuo está compuesto según Siegel nada menos que por *energía e información*, es decir, llega a concebir a la mente como un sistema complejo en el que un flujo constante de energía e información interconectan lo corpóreo y lo relacional, entendidos estos dos como lados de una superficie en la que el esquema dentro-fuera queda inoperante.

Como pueden ver, la propuesta de Siegel avanza hacia lugares de ruptura del discurso hegemónico tanto como lo ya mencionado de Hobstdater y tantos otros que permiten sostener lo propuesto en el título de este trabajo, ya que si bien son propuestas que mantienen el orden del sistema y que pueden leerse como rotaciones parciales de un mismo tema, preparan el terreno para que con un solo movimiento más, el discurso psicoanalítico siga produciendo efectos en el porvenir.

BIBLIOGRAFIA.

Eidelsztein, A. (2015): *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
Ferreyra, J.; Castorina, J.: El aplicacionismo de las neurociencias en el campo de la salud mental. Disponible en http://www.psi.uba.ar/investigaciones/revistas/investigaciones/indice/trabajos_completos/anio22_2/ferreyra.pdf
Hofstadter, D. (2007): *Yo soy un extraño bucle*, Buenos Aires: Tusquest.
Lacan J. (2006): *El Seminario, libro 17*, El reverso del Psicoanálisis.Buenos Aires: Paidós.
Siegel, D. (2017): *Viaje al centro de la mente*, Barcelona: Paidós.

LIC. RAMIRO ARIEL FERNÁNDEZ

ramiroafernandez@hotmail.com

¿COMUNICACIÓN INCONSCIENTE?
UNCONSCIOUS COMMUNICATION?

LEANDRO EMMANUEL GOMEZ

RESUMEN

En los ámbitos lacanianos ideas freudianas como la "comunicación inconsciente" o "el inconsciente del analista como instrumento de interpretación", no son tan trabajadas. Sin embargo, estas propuestas ocupan un lugar lógico en el modelo teórico de Freud que, a falta de ser establecido y criticado, sigue operando en el modo de pensar ciertos temas. Por ello, en el presente artículo, se intentará establecer qué lugar ocupan estas ideas en la argumentación freudiana, para delimitar de manera precisa cuál es la propuesta novedosa de Jacques Lacan en relación a estas cuestiones.

PALABRAS CLAVE: comunicación - inconsciente - instrumento - interpretación - Otro.

ABSTRACT

In Lacanian fields, Freudian ideas such as "unconscious communication" or "the analyst's unconscious as an instrument of interpretation" are not so elaborated. However, these proposals occupy a logical place in Freud´s theoretical model that, not being established and criticized, continues operating the way certain issues are thought. Therefore, in this article, we will try to establish what place these ideas occupy in Freudian argumentation, in order to delimit precisely which is Jacques Lacan's novelty in relation with these subjects.

KEY WORDS: communication - unconscious - instrument - interpretation - Other.

Introducción

Si bien no es frecuente escuchar dentro del psicoanálisis lacaniano trabajar sobre la *comunicación inconsciente* (CI), o el *uso del inconsciente del analista como instrumento para la interpretación*; éstas son nociones que varios analistas sostienen de manera explícita y, para ejemplificarlo, vamos a citar a tres autores de gran relevancia en el Lacanismo. El primero, fue alumno de Lacan y participó no solo en su seminario, sino también en su Escuela: Juan David Nasio.

> Es decir, ocupar el lugar del objeto no viniendo a hacer silencio en sí, sino percibirlo inconscientemente a través de una percepción alucinatoria de éste. Es decir, percibir
>
> alucinatoriamente, mentalmente, con el silencio en sí, el dolor psíquico del paciente, del otro. Esas experiencias son a las que Freud se refería como un contacto inmediato del inconsciente del analista con el inconsciente del paciente.[64]

Por su parte Gabriel Lombardi plantea lo siguiente:

> Nada impide en ese momento que, para dar esa interpretación, el analista (…) pueda servirse de su inconsciente. […] A la larga o a la corta, el inconsciente es una fuente interpretativa más rica y creativa que su yo.[65]

Finalmente, tenemos la propuesta de Pablo Peusner:

> […] el análisis no avanza gracias a la experiencia del analista, sino en la medida en que este no obstaculice con su experiencia, o su saber o con su yo, la comunicación inconsciente.[66]

Una idea freudiana

Sin embargo, es preciso decir que estas proposiciones no las encontramos en la obra de Lacan, por ello vale la pena preguntarse: ¿en qué se sustentan tales afirmaciones y tales prácticas? Una vez planteado el problema, a continuación intentaremos demostrar que tales formulaciones pertenecen al modelo teórico propuesto por Freud y que obedecen a cierta coherencia argumentativa.

---

[64] Nasio D. (1996), *¿Cómo Trabaja un Psicoanalista?* Buenos Aires: Paidós. p. 151

[65] Lombardi G. (2013), *El diálogo analítico*. Aún, nro. 7. p. 15-30,

[66] Peusner P. (2016), *Huir Hacia Delante*: *El Deseo del Psicoanalista que no Retrocede ante los Niños*. Buenos Aires: Letra Viva. p. 27.

Para comenzar, tomaremos una cita de *Lo Inconsciente*, allí Freud dice:

> Cosa muy notable, el Inconsciente de un hombre puede reaccionar, esquivando la conciencia, sobre el inconsciente de otro. El hecho merece una indagación más a fondo […]; pero, como descripción, es indiscutible.[67]

Primeramente, si analizamos los elementos con los que está trabajando Freud, podemos ver que él supone la existencia de "un inconsciente" en cada hombre; cosa que le permite afirmar de manera categórica que, en ciertas circunstancias, el inconsciente "de un hombre" puede tener efectos sobre el inconsciente "de otro". Y en 1913 agrega:

> Pero no sin buenas razones yo he sostenido que todo hombre posee en su inconsciente propio un instrumento con el que es capaz de interpretar las exteriorizaciones de lo inconsciente en otro […].[68]

Es de resaltar el énfasis puesto en ambas citas, cuando se afirma primero que es una "descripción indiscutible" y luego, cuando se asevera que se tiene "buenas razones" para sostener esto. Pues bien, esta actitud no es ingenua ya que, si aceptamos con Freud que el inconsciente de *uno* es el instrumento con el que es posible "interpretar las exteriorizaciones de lo inconsciente en otro", es fácil intuir que estos son argumentos que en última instancia buscan justificar la intervención propia del analista.

Si damos un paso más, incluso podemos sostener que, es sobre este modelo de CI que el creador del psicoanálisis, establece las bases de la técnica analítica. Cosa que además explica su necesidad teórica de establecer las *condiciones mínimas* para que tal CI acontezca en el dispositivo mismo, culminando así en la postulación de dos reglas fundamentales.

1) del lado del analizante "la asociación libre":

---

[67] Freud S. (2008). *Lo Inconciente* (1915), en Obras completas, Buenos. Aires: Amorrortu Editores. p. 191.
[68] Freud S. (2008). *La predisposición a la neurosis obsesiva* (1913). en Obras Completas, Buenos Aires: Amorrortu Editores. p. 340,

> […] este debe comunicar todo cuanto atrape en su observación de sí atajando las objeciones lógicas y afectivas que querrían moverlo a seleccionar […].[69]

2) del lado del analista la “atención flotante”:

> […] se puede formular así: «Uno debe alejar cualquier injerencia consciente sobre su capacidad de fijarse, y abandonarse por entero a sus “memorias inconscientes”».[70]

En este punto ya contamos con los elementos mínimos para hacer funcionar el aparato psicoanalítico: la “asociación libre” -del lado del analizante- beneficiaría el advenimiento de contenidos inconscientes en el discurso; mientras que, la “atención flotante” -del analista- permitiría que se establezca la “comunicación” entre *su* inconsciente y el *del* analizado, favoreciendo así la “interpretación” o intervención correcta.

> La experiencia mostró pronto que la conducta más adecuada para el médico que debía realizar el análisis era que él mismo se entregase, con una atención parejamente flotante, a su propia actividad mental inconsciente, evitase en lo posible la reflexión y la formación de expectativas conscientes, y no pretendiese fijar particularmente en su memoria nada de lo escuchado; así capturaría lo inconsciente del paciente con su propio inconsciente.[71]

Pero, Freud aclara que para que el analista pueda estar en condiciones de servirse así de su inconsciente:

> […] es lícito exigirle, más bien, que se haya sometido a una purificación psicoanalítica […].[72]

dado que:

---

[69] Freud S. (2008). *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico* (1912). en Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores. p. 115.
[70] Ibídem.
[71] Freud S. (2008). *Dos Artículos de Enciclopedia (1922)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. p. 236.
[72] Ibídem.

> […] cualquier represión no solucionada en el médico corresponde […] a un punto ciego [o “mancha ciega”] en su percepción analítica.[73]

Por tanto, según Freud, el analista debe “purificarse” para evitar la existencia de “puntos ciegos” en su práctica, ya que, esta *pureza* le permitiría tener una posición más objetiva y facilitar la CI. La claridad y el rigor del argumento freudiano son indiscutibles, y es destacable como la construcción del dispositivo se deriva de manera racional de estas premisas. Por ello, y a los fines expositivos, proponemos ordenar esto de la siguiente manera:

1) “Hay *un* Inconsciente en cada hombre”, lo cual habilita postular, como hecho indiscutible, que:
2) “Hay comunicación entre inconscientes”. Sobre este modelo a continuación se puede afirmar que:
3) En el dispositivo analítico el analista debe servirse de “su inconsciente como instrumento para la interpretación”, y para facilitar esto:
4) “El dispositivo dispone de reglas”. Finalmente, hay que agregar que para hacer más eficaz aún tal modo de operación:
5) “El analista debe purificarse” mediante el análisis propio.

La propuesta de Lacan

La propuesta que desarrollamos en el apartado anterior -según veremos- resulta indiscutible para un gran número de psicoanalistas; lo que nos permite aseverar que, más allá de aquellos que afirman de manera explícita la CI, la mayor parte de los analistas lacanianos opera -incluso sin saberlo- con este modelo. Sin embargo, el problema no es la veracidad o la falsedad de tales postulados, sino que, éste es un punto bisagra en el cual Lacan se distancia de Freud:

> En la opinión que se suelen forjar [los analistas], si algo se convierte en la fuente de respuestas no controladas y, sobre todo, respuestas a ciegas, es porque algo ha permanecido en la sombra. Por eso se insiste en la necesidad de un análisis didáctico que se lleve muy lejos […], porque, como está escrito en alguna parte, si se

---

[73] Ibídem.

> descuidara cierto rincón del inconsciente del analista, de ello resultarían verdaderas manchas ciegas [puntos ciegos].[74]

Vemos que Lacan comienza destacando "la opinión que se suelen forjar" los analistas para sostener la necesidad del análisis personal; la cual manifiestamente se sustenta en el argumento freudiano. Y para hacer patente su alusión a Freud, él cita la metáfora de la "mancha ciega", pero a continuación aclara:

> Éste es un discurso que efectivamente se sostiene, que yo pongo en condicional, entre comillas, bajo reserva, que yo no suscribo de entrada, pero que es un discurso admitido.[75]

Ahora bien, en tal cita llama la atención, que por un lado, Lacan insista en destacar el *valor de verdad* que tienen en psicoanálisis tales postulados; y que a la vez aclare que él pone eso "entre comillas" y lo enuncia en condicional (si X, entonces Y).[76] Con lo cual, resulta evidente que, solo está describiendo el modo en que se presenta este argumento, para agregar a continuación, que él no adhiere a esto. Luego dice:

> […] uno no puede evitar confrontar con esta afirmación esta otra -que a fin de cuentas habría que confiar en la comunicación de inconscientes para que se produjeran lo mejor posible en el analista las apercepciones decisivas. Esta vía de transmisión conserva sin embargo un carácter problemático en la tradición.[77]

En este "uno no puede evitar" tenemos una nueva mención a Freud, el cual -como vimos- pone en conexión las proposiciones expuestas como 2) y 5). Sin embargo, Lacan agrega:

---

[74] Puede observarse al comienzo de la exposición como Lacan va sacando conclusiones a partir de ciertas afirmaciones y que en esta cita se pude observar en la utilización del "si…" de la afirmación y el "por eso…" de la conclusión.

[75] Lacan J. (2003). *El Seminario, Libro 8*. Buenos Aires: Paidós. p. 210.

[76] Ídem. p. 211.

[77] Ibídem.

> Si se llevan las cosas hasta el extremo, se puede concebir un ***inconsciente-reserva***. Debe admitirse que en nadie se da una elucidación exhaustiva del inconsciente, por lejos que se lleve un análisis.[78]

Al detenernos en el modo enunciativo, advertimos que la cita comienza utilizando el "si" y luego concluye con "debe admitirse", lo cual nos lleva a suponer que esta no es su propuesta, ya que continúa utilizando el condicional. Además indica que de tales postulaciones se deduce un *inconciente-reserva*[79], y finaliza:

> Una vez admitida esta ***reserva de inconsciente***, es perfectamente concebible que el sujeto avisado, precisamente por la experiencia del análisis didáctico, sepa, de alguna manera, jugar con él [inconsciente] como con un instrumento, como con la caja del violín cuyas cuerdas, por otra parte, posee.[80]

La formulación es clara: solo si se sustenta un "inconciente reserva" es posible creer que el analista "avisado", advertido por su análisis, puede servirse de su inconciente -ya que siempre queda un resto "adentro"- como un instrumento. En este punto, no hace falta demostrar que esta es otra franca alusión a las proposiciones freudianas, pero es justo en este momento, cuando Lacan avanza su propia propuesta:

> Es en (…) condiciones estrictamente limitadas cómo es posible alcanzarlo [al inconciente], dando un rodeo, el rodeo del Otro que hace necesario el análisis y reduce de forma infrangible las posibilidades del autoanálisis.[81]

Ahora, si bien podría creerse que Lacan está diciendo lo mismo que Freud, en realidad su propuesta es contraria, ya que al sostener que el dispositivo se fundamenta en el "rodeo por el Otro" y no en la existencia efectiva ("descripción indiscutible") de la CI, él puede deducir lo siguiente:

---

[78] Ibídem.
[79] No hay que olvidar que, tanto en los *Seminarios* como en los *Escritos*, Lacan critica en reiteradas ocasiones la idea de un *inconsciente-reserva*.
[80] Ibídem.
[81] Ídem, p. 211

> A ustedes al menos, que disponen de las llaves [claves], algo les permite reconocer enseguida el acceso -es esto lo que está implicado en el discurso que ustedes escuchan -que lógicamente hay una prioridad lógica a esto […].[82]

Entonces, Lacan afirma que cuando el analista interviene no es porque haya operado en él una “apercepción” o una CI, sino que es porque “escucha” aquello que aprendió que *es* el “inconsciente”. Así, la supuesta “pureza” en la escucha analítica se disuelve, al indicar que “hay una prioridad lógica” y que el analista cuando escucha, necesariamente selecciona en el material lo “inconciente”. Y agrega:

> […] toda experiencia del inconsciente se lleva a cabo en primer lugar como inconsciente del Otro. Fue en primer lugar en sus enfermos donde Freud se encontró con el inconsciente.[83]

Este pasaje poco comentado en los ámbitos analíticos, responde de manera muy interesante a la cuestión del autoanálisis de Freud. Si lo planteamos del siguiente modo: ¿Cómo fue que Freud se pudo autoanalizar? La respuesta de Lacan es que, el vienés se analizaba en la medida en que encontraba algo “X” en sus pacientes, que luego corroboraba en sí mismo.[84] Valga para demostrar esto, dos ejemplos tomados de las cartas de Freud a Fliess:

> Mí autoanálisis sigue interrumpido; ahora advierto por qué. Sólo puedo analizarme a mí mismo con los conocimientos adquiridos objetivamente […]. Puesto que todavía tropiezo con enigmas en mis pacientes, es forzoso que esto mismo me estorbe en el autoanálisis.[85]

> Un solo pensamiento de validez universal me ha sido dado. También en mí [como en mis pacientes] he hallado el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre, y ahora lo considero un suceso universal de la niñez temprana […].[86]

---

82 Ibídem.
83 Ídem, pp. 211-212
84 Cabe destacar que esto concuerda con la hipótesis de un inconciente como “reservorio individual”, ya que, si está *en* el inconsciente *de* otro hombre, yo como portador de *mi propio inconciente*, debo poseer lo mismo.
85 Freud S. (2008). *Carta 75 a Fliess* (1894). Tomo I. Buenos Aires: Amorrortu Editores. p. 313.
86 Freud S. (2008). *Carta a Fliess* (1897). Tomo I, Buenos Aires: Amorrortu Editores. p. 307.

Podemos observar que tal como explica Lacan, hay un movimiento en forma de *bucle* en la metodología freudiana: primero encuentra lo "inconciente" en sus pacientes, y luego con esas "claves", busca esto en sí mismo. Con lo cual, es clara la "anterioridad lógica", dado que en este "autoanálisis" Freud sabe bien que debe buscar, o que seleccionar en el material. De modo tal:

> […] para cada uno de nosotros, la idea de que un aparato semejante pueda existir se abre en primer lugar como inconsciente del Otro, aunque esté elidido. Todo descubrimiento del inconsciente de uno mismo se presenta como una especie de traducción en curso de un inconsciente que es primero inconsciente del Otro.[87]

En primer lugar, si nos detenemos en este "aunque esté elidido", se destaca que este modo de funcionamiento suele estar oculto tanto para el analista *practicante* como para el analizante *practicado.*[88] Pero como venimos desarrollando, el develamiento del "inconciente de uno mismo" no es más que una "especie de traducción" del "inconsciente del Otro". Pero, ¿qué es el inconciente del Otro? Es la idea, el concepto, el supuesto sobre el inconciente, que guía la intervención de ese analista[89].

A modo de síntesis, es posible afirmar que el analista, cuando practica psicoanálisis, no posee un inconsciente íntimo y singular, sino una idea, una noción, un concepto, sobre el inconsciente, que en "una anterioridad lógica" determina su "escucha", así como su modo de intervención. Es por ello que Lacan afirma lo siguiente:

> Lo que yo les digo [a los analistas] de la relación con el Otro es muy adecuado para exorcizar en parte este temor que podemos sentir de no saber lo bastante sobre nosotros mismos.[90]

[87] Lacan J. (2003). *El Seminario, Libro 8*. Buenos Aires: Paidós. p. 212.
[88] Retomamos los términos que Lois Althusser utiliza en la carta enviada a Lacan el 26 de noviembre de 1963, ver Althusser L. (1996). *Escritos sobre Psicoanálisis: Freud y Lacan*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. p. 246.
[89] Tal como lo propone para cada concepto, como por ejemplo, el de transferencia: "*Pues este manejo de la transferencia es inseparable de su noción, y por poco elaborada que sea ésta en la práctica, no puede dejar de acomodarse a las parcialidades de la teoría*". Lacan J. (2009). *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. p. 575.
[90] Ibídem.

Llegados a este punto, nos gustaría esquematizar lo desarrollado de la siguiente manera:

1) El analizante "experimenta" *su* inconsciente, a partir de la idea de inconsciente que posee su analista, la cual guía la escucha, así como la intervención.
2) El analista *practicante*, puede adquirir esta idea (de inconsciente) por su propio análisis, es decir, recibirla de su propio analista, quedando esto *elidido* para él y sin posibilidad de cuestionamiento.
3) Pero, también puede obtenerla de la teoría, haciendo de ella algo explicito, pasible de cuestionamiento, de crítica y de transformación.[91]

Conclusión

A modo de simple indicación, podemos decir que este desarrollo decantará en lo que Lacan llamará el "deseo del analista", que a su vez lo llevará a la altura del *Seminario 11*[92] al rechazo explícito de un inconciente *óntico*, y a la afirmación según la cual, hace falta una posición "ética"[93] - teórica, dentro de un dispositivo especifico, para *producir* el inconciente.

Para finalizar este escrito, nos gustaría destacar que estas elaboraciones de Lacan implican una crítica consistente a las producciones freudianas, a la vez que proponen que el inconsciente es un *concepto*, y como tal, producto de una teoría y no un *objeto del mundo* presente en todo hombre, como sostiene Freud. Sin embargo si esto no circula es porque la insistencia de los psicoanalistas en hacer una mezcla freudolacaniana, borra tras el modelo teórico de Freud todas las innovaciones que el modelo de Lacan propone pensar para el psicoanálisis.

---

[91] Acá se destaca la diferencia propuesta por Althusser entre la "ideología", que se caracteriza por ser implícita y la "teoría", que opera de manera sistemática y explícita. ver Althusser L. (1996). *Escritos sobre Psicoanálisis: Freud y Lacan*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
[92] Lacan J. (2008). *El Seminario, Libro 11*. Buenos Aires: Paidós.
[93] En el Acta de Fundación de su Escuela Lacan defina a la ética del psicoanálisis como *"[...] la praxis de su teoría*". Lacan J. (1989). *La Escuela*: Textos Institucionales De Jacques Lacan. Buenos Aires: Manantial. p. 10.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser L. (1996). *Escritos sobre Psicoanálisis: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Freud S. (2008). *Carta 75 a Fliess (1894)*. Tomo I. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud S. (2008). *Carta a Fliess (1897)*, Tomo I, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Freud S. (2008). *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico (1912)*. En Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud S. (2008). *La predisposición a la neurosis obsesiva (1913)*. En Obras Completas, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud S. (2008). *Lo Inconciente (1915)*, en Obras completas, Buenos. Aires: Amorrortu Editores.

Lacan J. (1989). *La Escuela:* Textos Institucionales De Jacques Lacan. Buenos Aires: Manantial.

Lacan J. (2003). *El Seminario, Libro 8.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan J. (2008). *El Seminario, Libro 11*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan J. (2009). *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Lombardi G. (2013), *El diálogo analítico*. México: Aún, nro. 7.

Nasio D. (1996), *¿Cómo Trabaja un Psicoanalista?*, Buenos Aires: Paidós.

Peusner P. (2016), *Huir Hacia Delante: El Deseo del Psicoanalista que no Retrocede ante los Niños*. Buenos Aires: Letra Viva.

LEANDRO EMMANUEL GOMEZ

Psicoanalista. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica, Misiones. Docente de la Universidad de la Cuenca del Plata (UCP). Maestrando en la Universidad Nacional de Quilmes.

e-mail: leandrogmz@hotmail.com.ar

¿LA MALA FE EN LACAN? NIVELES DE SOSPECHA

THE BAD FAITH IN LACAN? LEVELS OF SUSPICION

DIEGO H. GONZÁLEZ

RESUMEN:
La imposibilidad estructural de determinar con plena exactitud qué es lo que Lacan quiso decir nos confronta a la multiplicidad de lecturas posibles, a la diversidad, en el sentido de sostener, a razón de los fundamentos, más de una versión, sin intentar reducirla a una sola, que se presentaría con la pretensión de exclusividad y totalidad.
PALABRAS CLAVE: Imposibilidad estructural - significante - malentendido - versión única - mala fe - discurso analítico.

ABSTRACT:
The structural impossibility of determining with full accuracy that is what Lacan meant confronts us with the multiplicity of possible readings, to diversity, in the sense of support, on the basis of the foundations, more than one version, without trying to reduce it to a single one, which would be submitted with the claim of exclusivity and totality.
KEY WORDS: Structural impossibility - significant - misunderstanding - single version - bad faith - analytical discourse

> ¿Acaso no es suficiente para mostrar que estamos en el registro del discurso analítico, que aquello de lo que se trata en el discurso analítico es siempre a lo que se enuncia de significante que ustedes den otra lectura que lo que significa?[94]

El siguiente trabajo surge a partir de una exposición que hiciera Alfredo Eidelsztein en Apertura este año, puntualmente el día 09-03-17, él se refería, en esa ocasión, al paradigma indiciario venatorio, el cual pone en relación a Holmes, Morelli y Freud. Alfredo aclaraba que no deberíamos olvidar que S. Holmes utiliza los detalles insignificantes o

[94] Lacan, J. *El Seminario 20*, Versión Crítica. Ponte, R.R.

secundarios para capturar delincuentes y Morelli lo hace para descubrir falsificaciones de cuadros, con lo cual **es el rastreo de una verdad, operada de tal manera que está intentando ser ocultada**, hay una intencionalidad, una mala fe en el fondo, y preguntaba Alfredo si se podría desarrollar una teoría en Freud alrededor del concepto de mala fe a partir del testimonio del paciente.

También mencionaba a P. Ricoeur, quien ubica a Freud junto a Marx y Nietzsche como un maestro de la sospecha. La sospecha era también comentada en esa oportunidad como: **guarda con lo que te están presentando porque quizás te están empaquetando…**

Por eso el título de mi trabajo en signos de pregunta.

¿La mala fe en Lacan? Niveles de sospecha.

¿Por qué en signos de pregunta?

Porque en el acontecimiento del significante tal como lo conceptualiza Lacan, no podríamos afirmar que cuando alguien nos habla, lo hace necesariamente desde la mala fe, si entendemos mala fe en el sentido de que **hay una verdad que está intentando ser ocultada**, esa posibilidad existe sin lugar a dudas en el nivel que podríamos llamar intencional, pero habría mala fe si se considera que el significante debe responder por el significado, es decir si nosotros consideráramos que hay relación entre lo que se dice y lo que eso significa, entre lo que se dice y lo que se oye, entonces, parados a partir de esta relación biunívoca, podríamos suponer que hay una verdad, que esta verdad significa algo para alguien, que es posible de ser ocultada y que el alguien en cuestión está intentando hacerlo. A partir de esta concepción surge necesariamente una posición de sospecha: guarda que lo que te están diciendo que no es la posta, te quieren empaquetar…

Por el contrario, Lacan nos advierte una y otra vez que no hay relación, no hay relación, no hay una relación biunívoca entre lo que se dice y lo que eso significa, entre lo que se dice y lo que se escucha, por lo tanto ya no podemos suponer que lo que alguien dice, o

aún más, que el significante que alguien utiliza, sea hablando o en un texto, coincida ni siquiera con la intención de su autor o de quien lo profiera.

En la clase 4, del 9 de Enero de 1973, del Seminario XX, que lleva por título *Otra vez*, Lacan plantea:

> Si no hubiese discurso analítico, seguirían hablando como cabezas de chorlito, cantando el disco-ursocorriente, haciendo girar el disco, ese disco que gira porque no hay relación sexual; fórmula que solo puede articularse gracias a toda la construcción del discurso analítico y que desde hace tiempo les vengo machacando.
>
> Todo lo que está escrito parte del hecho de que será siempre imposible escribir como tal la relación sexual.[95]

Voy a comenzar entonces con unas preguntas: Si a partir del discurso analítico no hay posibilidad de escribir la relación:

¿De qué modo entonces arbitrar en el conflicto de las interpretaciones rivales, opuestas?

¿Cómo establecer que lo que alguien nos dice, nos lo dice desde la "buena fe", si esta buena fe, a partir de que no hay relación, se vuelve tan nebulosa aún para quien quisiera sostenerla…

¿Puede acaso la ontología disfrazarse de anti-ontología?

En la clase del 15 de Mayo, del *Seminario 20*, que lleva por título *Otra vez*, Lacan plantea:

> Voy a decir, voy a decir… es mi función, voy a decirlo una vez más porque me repito, voy a decir una vez más lo que es de mí decir y que se enuncia: No hay metalenguaje.[96]

---

95 Lacan, J. *El Seminario 20*, Versión Crítica. Ponte, R.R.

Es un problema que no haya metalenguaje, es más, es la puerta que abre a la problemática que estoy intentando plantear, ¿por qué? Porque si hubiera metalenguaje podríamos llegar a saber con certeza lo que alguien alguna vez quiso decir, y ese es el punto problemático, que no lo hay, no hay metalenguaje, no hay relación…

Entonces qué quiere decir cuando alguien enuncia “Dice Lacan…”, cuando nosotros en una exposición decimos “Dice Lacan…” cuando citamos con pretensiones de exactitud literal?

Cómo clausurar una determinada lectura, sin que suene a secta, ni a un “Boca River” el “Me parece que lo que Lacan dijo…” sin intentar imponer este “Me parece” como la única versión, porque nadie se atrevería a decir, a elevar su voz, sin que desafinara profundamente en toda esta polifonía, “yo sé lo que Lacan dijo…” mi Dios, dónde caeríamos si se habilitara tal cosa y más si se habilitara desde la “buena fe”.

¿Qué es lo que encuentro como problema?

Lo que encuentro como problema no es lo que se dice, no es el contenido de una determinada posición, ese no sería el problema, sino el modo en cómo eso se dice, el modo en el cual se sostiene una determinada lectura de una obra, en este caso, el psicoanálisis desde Lacan.

Por ejemplo, planteo una lectura posible y la justifico con doscientas citas o más, que las hago hacer serie, que pueden hacer serie ¿esto me autoriza a decir que es la lectura correcta?

Porque puede venir alguien y presentarme doscientas citas en sentido contrario, del mismo autor del que yo estoy citando y eso… ¿lo autoriza a él a decir que esa es la lectura correcta?

¿Es acaso en la guerra de citas en donde la cuestión debe definirse?

¿Qué significa, cuando en un libro encontramos al pie de página más de cien veces que dice traducción personal?

---

[96] Lacan, J. *El Seminario 20*, Versión Crítica. Ponte, R.R.

Sería la versión personal presentada como Otra versión que viene a oponerse a una versión oficial, pero esto ¿habilita para decir que ahora esta es la verdadera versión?

La mayoría -por no decir todos- al leer la obra de Lacan, al leer la extensa e intrincada obra del psiquiatra francés, hacemos recortes, seleccionamos y recortamos a discreción, utilizamos el texto de una manera que nos sirva, que nos sirva también a los fines que estamos intentando exponer y dejamos de lado todo aquello que no coincide ¿Quién no lo ha hecho? El que esté libre de pecado que tire la primera piedra decía un tal Nazareno cuando los sacerdotes, los dueños de la palabra de Dios, los dueños de la correcta interpretación de la palabra, estaban juzgando a la prostituta de la cual ellos mismos se servían…

¿El conocimiento textual acaso no está subordinado también al problema ontológico?

Si lo que el *parlêtre*, el hablanser sostiene, no es acaso también un ser en tanto que ser del malentendido? Quizás no solo sea hablanser, sino malentendidohablanser o hablanmalentendidoser…

Porque el decir hacer ser, pero el ser en tanto malentendido, el aturdido que dice, el atolondradodicho, el *parlêtre*, como definición del ser, no en sí, sino en tanto que hablante es.

¿Qué le sucede a una epistemología de la interpretación, cuando es sostenida por una ontología del malentendido? Produce vergüenza sostenerla como versión única, verguenzontología.

El malentendido por lo tanto no sería un añadido, no sería un modo voluntario de hablar, de elegir decir o no decir, sino más bien un modo ineliminable del no ser del significante, el modo de no ser del ser que existe por el hablar, al malentender, al atolondradecir.

Pero al proponer esto, también Lacan propone la pretensión de la exactitud literal, propone el *mathema* y a su vez la manipulación inagotable del corte y de la unión de las letras en la creación neológica, la inversión del sentido de viejas palabras, estos son algunos de los recursos utilizados por el maestro francés, son los artificios, los artilugios con los cuales el presentaba su argumentación, seducía a su audiencia, porque de algo

podemos estar seguros que cuando Lacan decía, "volvamos a Freud porque lo que Freud quiso decir…" nunca era lo que quiso decir Freud sino lo que Lacan le hacía decir y decía al manipular el nombre de Freud, hasta que en algún momento lo dice: "Apártate de ahí para que yo me instale."[97]

En el capítulo 6, del tomo 2 de los *Escritos*, en el texto titulado "La Ciencia y la Verdad", Lacan plantea:

> Tengo derecho a sonreír, pues no será en un medio donde la doctrina es abiertamente materia de negociaciones, donde temeré ofuscar a nadie formulando que el error de buena fe es entre todos el más imperdonable.[98]

El error de buena fe es el más imperdonable ¿por qué?

Porque no hay alma bella entre nosotros, inocente, con la única intención de sacar a la luz lo que Lacan quiso decir, hay que decirlo, el rey está desnudo.

Tampoco quiero decir que seamos todas almas espantosas -si es que el término se me permite- lo que quiero decir es que no hay metalenguaje que defina y al no haberlo se abre la lucha por la apropiación del sentido, por la imposición de una traducción personal de lo que alguien dijo, en este caso Lacan o Freud, sea en lo que dijo o en lo que no dijo. El problema se presenta cuando alguien en esta puja se autoriza con pretensiones de totalidad y exclusividad, puede ser esto una persona, un grupo, etc.

Porque al interpretar un texto, al producir una determinada lectura, una determinada manera de concebir un tema, puede suceder que se establezca una especie de dependencia respecto de dicha interpretación y concomitantemente surja una exigencia a poseer todo el sentido, a apropiárselo y a presentarlo como única versión posible, la verdadera.

Y entonces se puede volver a caer en el principio de no contradicción al anunciar que

[97] Lacan, J. (2001) *Joyce el síntoma*. Otros Escritos. P. 592

[98] Lacan, J. (2008) *La Ciencia y la Verdad*. Escritos1, Tomo 2. P. 516

dicho principio no opera en el discurso analítico.

En la clase 5, del 11 de Febrero de 1970, del *Seminario 17*, que lleva por título *El reverso del psicoanálisis*, Lacan plantea:

> Esta es la dificultad que trato de aproximar tanto como puedo al discurso del analista, el discurso del analista debe encontrarse en el punto opuesto a toda voluntad, al menos manifiesta, de dominar. Digo al menos manifiesta, no porque tenga que disimularla, sino porque, después de todo, es fácil deslizarse de nuevo hacia el discurso del dominio.[99]

¿Es posible entonces hablar desde el discurso analítico, con un contenido analítico pero desde un formato del discurso amo y todo esto haciéndolo desde la buena fe?

Ese es el meollo de este ensayo.

Es decir hay un carácter constituyente del equívoco que podríamos plantearlo como ineliminable, cada cosa que se dice o se escribe se hace a partir de esta imposibilidad de determinar con precisa certeza qué es lo que estamos diciendo, a ciencia cierta saber qué es lo que estamos diciendo, no solo para los demás sino incluso para nosotros mismos.

En la clase 3, del 10 de Febrero de 1971, del *Seminario 18*, que lleva por título *De un discurso que no sería (del) Semblante*, Lacan plantea:

> El inconsciente no quiere decir nada, sino quiere decir que, diga lo que diga y me sostenga donde me sostenga, incluso si me sostengo bien, no sé lo que digo y que ninguno de los discursos, tales como el año pasado los he definido, deja esperar, ni

---

[99] Lacan, J. (1992) *El Seminario.* Libro 17. Buenos Aires: Paidós. p. 73.

> permite a nadie, a quienquiera que profiera cualquier cosa, pretender esperar incluso de ninguna manera saber lo que dice.[100]

La cuestión problemática se plantea en la posibilidad del desliz, en la tentativa -inconsciente, de mala fe- de ontologizar la no ontología, hacer del no ser el ser, mezclar los niveles, empujar el “No hay” una y otra vez hacia el principio de no contradicción. Es un intento, lo escucho, incluso hacerlo desde la buena fe, el error más imperdonable, decía Lacan.

En definitiva la mala fe podría ser planteada como cuando alguien que dice cosas, cuando alguien propone una lectura llegando a un punto que cree que sabe lo que dijo Lacan y lo hace y lo propone desde la buena fe, creer que el sentido del texto se encuentra en estado puro y objetivo, entonces el que lo encuentra, gracias a su dedicación, a sus dotes, lo plantea como la lectura correcta y dado que ésta existe por fuera del texto mismo y la ha encontrado, entonces esta lectura se convertiría en una autoridad extra-textual que permite diferenciar las correctas de las incorrectas.

Esta maniobra supone que el sentido del texto coincide con la intención de su autor y que el lector debe reproducir a la letra lo que el autor dijo, recurriendo al diccionario muchas veces como fuente y punto de apoyo, volver a las fuentes. Esta pretensión de encerrar el sentido de un texto no deja de ser vana e irreal, dado que no hay “el sentido”.

Al leer un texto ¿dónde encontramos lo que Lacan dijo? ¿dónde lo encontramos? ¿en qué parte? Está claro que no lo encontramos sino que lo producimos, nosotros producimos lo que Lacan dijo, ¿a partir de qué? A partir de lo que Lacan dijo.

Lacan tiene que desaparecer como autor, si hay un Lacan y Otro Lacan, puede haber muchos Lacan, muchas traducciones personales, tantas como lectores interpreten el texto.

---

[100] Lacan, J. (1971) *El Seminario.* Libro 18. Versión Crítica. Ponte, R.R. P. 8-9.

Hay que hacer de Lacan una hipótesis y no transformarlo en lacana, cuidado que viene lacana -con el a holofraseado- perseguidora de posiciones disidentes.

En fin no podemos establecer un tribunal que denuncie maniobras de mala fe, pero no podemos por principio, la sospecha deja de ser tal cuando advertimos que no hay ni uno que sepa lo que dice y el que se postule como sabiéndolo solito se habrá deslizado de un discurso a otro. Cada uno está maniobrando la letra, manipulándola, haciéndole decir cosas.

La mala fe en Lacan al igual que la buena fe no tienen ningún sentido, no hay tampoco niveles de sospecha, hay sí lecturas y escrituras posibles, tentativas de decir algo a partir de la imposibilidad de hacerlo, disculpen pero ya no se ni lo que estoy tratando de decir y no lo sé no porque no quiera, sino por la propia estructura.

BIBLIOGRAFÍA:

Lacan, J. (1992) *El Seminario.* Libro 17. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1971) *El Seminario.* Libro 18. Versión Crítica. Ponte, R.R.

Lacan, J. (1972-3) *El Seminario.* Libro 20. Versión Crítica. Ponte, R.R.

Lacan, J. (2009) “La ciencia y la Verdad”. En: *Escritos* 1.Buenos Aires: S.XXI

DIEGO H. GONZÁLEZ.

Lic. En Psicología (UNMdP). Residente de Psicología en el Hospital General de Agudos Mar del Plata. Coordinador de Grupos y Psicodrama. Acompañante Terapéutico.

E-mail: diego_hernang@yahoo.com.ar

ANTIONTOLOGÍA SIGNIFICANTE
SIGNIFICANT ANTIONTHOLOGY

MARTÍN KRYMKIEWICZ

RESUMEN

Mediante este ensayo se intentará situar el valor y el alcance fundamental que implica la postulación de una antiontología en la enseñanza de Jacques Lacan tal como propone Eidelsztein en "Otro Lacan".

Mi interés particular en este nuevo concepto radica en que da cuenta tanto del principal aporte al psicoanálisis de la enseñanza de Lacan y consecuentemente su principal diferencia con la teoría freudiana.

PALABRAS CLAVE: Antiontología - Antifilosofía - Lenguaje - Realidad - Real - Ser - Verdad

ABSTRACT

Through this essay we will try to situate the value and the fundamental scope implied by the nomination of an anthology in the teaching of Jacques Lacan as proposed by Eidelsztein in "Other Lacan".

My particular interest in this new concept is that it accounts for both the main contribution to psychoanalysis of Lacan's teaching and consequently its main difference with Freudian theory.

KEY WORDS: Antionthology - antiphilosophy - language - reality - real - to be - truth

> (…) la ontología (...) es ciencia de la realidad o de la existencia en el sentido más propio del vocablo[101]

> No hay en ninguna parte ninguna verdad, y especialmente ninguna ontología[102]
>
> No hay la más mínima realidad prediscursiva, (…)

---

101 Ferrater Mora, J (1990): *Diccionario de Filosofia.* Tomo K-P, Madrid: Ariel Filosofía, p. 2625.
102 Lacan, J. (inedito): Le Seminaire XVI, clase del 5/3/69 Disponible en staferla.free.fr. pgs 258-259

Los hombres, las mujeres y los niños no son más que significantes.[103]

Introducción

En el "Otro Lacan" Eidelsztein postula el término antiontología para dar cuenta de la posición que asume Lacan en el debate con Jacques-Alain Miller quién en el seminario XI le pregunta: "¿Cuál es su Ontología?". Eidelsztein ha estudiado las distintas respuestas que dio Lacan a esa pregunta y todas ellas conducen a lo que este autor denomina la posición antiontológica de Lacan.

Este debate se inicia con una pregunta compleja y potencialmente falaz, pues da por afirmado sin justificarlo, que Lacan tendrìa que tener una ontologìa[104].

Presenté en Apertura una investigación[105] donde conjeturo que el planteo por la ontología pudo haber sido consecuencia de la influencia de la epistemología de Althusser en la ENS, en cuyo seno participaba Miller activamente.

Sin embargo, y más allá de cuáles hayan sido las razones de Miller para su planteo, la posición de Lacan en este debate y tal como lo presenta Eidelsztein en "Otro Lacan" implican una profunda crítica a cualquier fundamentación sustancialista biologicista para el psicoanálisis, que tal como demostró Eidelsztein es el basamento filósofico y epistemológico de la teoría freudiana y del poslacanismo[106] actual.

103Lacan, J. (1995): El Seminario, Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 44

104 Lo que caracteriza a este tipo de preguntas es que cualquiera sea la respuesta se da por afirmado algo implícito en la pregunta. Son bastante habituales en el ámbito judicial, por ejemplo, se le pregunta al acusado de violencia doméstica: "Ha dejado de golpear a su esposa?" El problema con esta pregunta es que lleva implícito que la golpeó en el pasado. Son preguntas que no se pueden responder sin aclarar cual es la afirmación implícita. En el caso de la pregunta de Miller a Lacan ocurre lo mismo, en la pregunta se afirma que Lacan sostiene una ontología.

105"Los jóvenes perros leones y el exilio de Koyré en el psicoanálisis" 8/6/17
https://www.youtube.com/watch?v=AUJO3XId3cI

106 Entendiendo poslacanismo, tal como lo definimos en Apertura, como el extravío contemporáneo de la enseñanza de Jacques Lacan, cuyos más subversivos aportes han sido rechazados, tergiversados o francamente omitidos, por aquellos que se presentan como los herederos de su enseñanza.

Más allá de la necesaria crítica al freudeoposlacanismo contemporáneo implícito en este debate, considero que permite vislumbrar con claridad lo que considero tal vez sea la más absoluta divergencia entre los postulados teóricos de Freud y Lacan en torno a las nociones de ser, realidad, existencia y verdad. Si bien estas diferencias conceptuales podrían ser consideradas relevantes estrictamente para una reflexión filosófica considero que son fundamentales para la posición del psicoanalista y por ende de enormes consecuencias clínicas.

Por último considero que la antiontología de Lacan es consecuencia de lo que me atrevo a decir tal vez haya sido su mayor y más subversivo aporte al psicoanálisis: una teoría del psicoanálisis articulada al orden del lenguaje simbólico, que concibe a la naturaleza del Ser como de la Realidad como la lalengua misma.

Antifilosofía y Antiontología

A fines de 1974, en Vincennes,[107] Lacan postula que en el marco de la interterritorialidad del psicoanálisis con determinados saberes de los que se sirve: filosofía, lingüistica, geometría topológica, lógica, podría intentarse un movimiento análogo donde el psicoanálisis brinde a éstos algún tipo de aporte. Lacan postula a la antifilosofía como el aporte que el psicoanálisis podría hacer a la filosofía de la cual se sirve.

Para entender las razones de este aporte es necesario profundizar aún más la oposición entre filosofía y antifilosofía.

107Comentado por Alfredo Eidelsztein en https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/wp-content/uploads/2017/01/la-transmisi%C3%B3n-del-psicoan%C3%A1lisis.docx, texto de Lacan disponible en: http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psycha/psysem/vincenne.htm

La postulación de una antifilosofía en el terreno de la filosofía, debe entenderse como correlativa a una desconstrucción del concepto “être” (Ser) llevada a cabo por Lacan a lo largo de su enseñanza.

Tal como lo investigó Eidelsztein en “Otro Lacan” Lacan critica sistemáticamente este concepto fundamental de la filosofía con un sofisticadísimo arsenal de argumentos y neologismos (falta en ser, serpensar, serpensante, serente, pienser, tantodeser, serdeshecho, deser, pareser, penetrarser, etc).[108]

Desde esta perspectiva propongo que el aporte que hace el psicoanálisis a la filosofía del Ser es una antifilosofía en la Falta-en-Ser (manque a être)

El valor de la oposición de una antifilosofía a la filosofía del Ser no termina de comprenderse sino se la sitúa en estrecha relación con la subversión del Sujeto en la enseñanza de Lacan. Entonces, la antifilosofía que propone Jacques Lacan es correlativa tanto a la subversión del Ser en la filosofía como de la subversión del Sujeto en psicoanálisis.

En este recorrido Lacan se afilia, tal como lo demuestra Eidelsztein en su libro, en una genealogía heracliteana, platónica, hegeliana y formalista, en oposición a una perspectiva parmenidea,aristotélica, kantiana, empirista y sustancialista.

El punto central en esta discusión es que mientras que en la filosofía se considera al Ser como un existente ya dado, fundado en una mismidad original, Lacan opone una antifilosofía de la falta-en-ser donde el Sujeto Dividido oscila en su ex-sistencia de discurso en la división estructural entre el Saber y la Verdad. Se trata de una falta-en-ser que engendra una existencia simbólica, o sea a través de un lenguaje simbólico y con la mediación del otro en sus dos dimensiones como semejante (o) y como lugar de la verdad

108 Eidelszstein, A. (2015) “Otro Lacan”, Letra Viva, Buenos Aires, p. 215.

(O). Siendo tanto la Realidad como el Sujeto, función de la palabra en el campo de lenguaje.[109]

En la filosofía, de modo análogo a cómo se concibe la existencia, a la realidad se la supone articulada a algún materialismo sustancial ya dado (lo que entiende por Real). A la filosofía del Ser corresponde estrictamente una ontología sustancialista.

Puede sostenerse entonces que la antifilosofía planteada por Lacan y la antiontología postulada por Eidelsztein participan entonces del mismo movimiento crítico en la enseñanza de Lacan, que implican una profunda subversión del Ser y del Objeto de la filosofía ontológica freudiana, que desemboca en la antifilosofía antiontológica, una subversión del Sujeto que deviene Sujeto Dividido y una subversión del objeto que deviene objeto *a*.

> Es lo que hace la ontología, dicho de otro modo, la consideración del sujeto como ser, la ontología es una vergüenza.[110]

Si bien Eidelsztein interpreta esta frase en “Otro Lacan” como si fuera un reproche a los psicoanalistas del estilo “debería darles vergüenza hablar de ontología”, me parece que se trata de otra cosa. La Realidad natural y el Ser idéntico a sí mismo tal como son concebidos por la filosofía ontológica velan (de allí la vergüenza) de la desnudez estructural del parlêtre y su realidad, que engendrados en el orden significante, son efecto de una falta-en-ser que se presenta como Sujeto Dividido con un acósmico[111] objeto a cuyo valor significante se opone a cualquier valor natural.

---

109 El primer esbozo de este posicionamiento ya lo encontramos en el discurso de Roma, función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis.
110 Lacan, J. Le Seminaire XIX. Clase 8/3/72. Disponible en staferla.free.fr, p.226, citado por Eidelszstein, A. (2015) “Otro Lacan”, Letra Viva, Buenos Aires, p. 353
111 Uno de los tantos neologismos de filiación antiontológica de Lacan.

La vergüenza de la ontología es que cuando la filosofía postula el Ser como dado (o idéntico a sí mismo) y una Realidad como naturaleza, se vela la falta estructural en el parlêtre y su realidad originada en su valor significante, por oposición a natural. Se trata de la ditmension del lenguaje, hábitat del hablanser.

La vergüenza que encubren el Sujeto y el Objeto de la tradición filosofica y que la antifilosofia del Sujeto Dividido y la antiontología exponen a la mirada es, por decirlo tangueramente "la vergüenza de no ser" correlativa a la pérdida de referencia natural que impone el orden significante.

Al Ser de la filosofía sostenido en una realidad sustancial fuera de discurso, Lacan opone una Realidad como realización discursiva de un parlêtre (hablanser)[112] que encarna como Sujeto en el hábitat de Lalengua. De allí que la frase "no hay realidad prediscursiva" del epígrafe adquiere su verdadera relevancia.

El psicoanálisis en la teoría de Lacan presupone un orden de existencia y realidad que son estricta consecuencia de la eficacia simbólica del orden significante que se encarna en el decir, tal como destaca Lacan en el seminario xx[113] con la homofonía entre *encore* y *encorps*.

Es por este motivo que desde los primeros esquemas formales del Sujeto y de la Realidad (esquema Lambda y Z) se articulan los diferentes registros del orden Signficante (RSI).[114]

---

112 En este punto también seguimos la traducción de parlêtre de Eidelsztein, entendiendo el Big Bang del lenguaje como el acontecimiento singular fundador del espacio tiempo de la lengua que habitamos.

113 "*que eso lo reproduce, que eso lo repite*, que es de ahí que viene *el en corps*. Lacan, J (inédito). Seminario XX. Versión crítica de Ricardo Rodriguez Ponte para la EFBA, p. 9. "¿Pero acaso no podría ser, no se sentiría, no se palparía que el lenguaje tiene otros efectos que llevar a la gente por la punta de la nariz,*a reproducirse más y más {encore}? En cuerpo a cuerpo {Encorps à corps}, y en cuerpo {en corps}, así, encarnado…*", p. 19.

114 Siendo el esquema R la última versión donde Lacan articula el Sujeto al registro de lo Real, que junto a lo Simbólico y lo Imaginario son el soporte de la Realidad y el Sujeto engendrados por el Significante.

Lacan opone de este modo un Sujeto Dividido al Sujeto de la Unificado de la conciencia de la tradición Kantiana, y una concepción fantasmática de la Realidad opuesta al dualismo sujeto-objeto.

En la todavía no elaborada pregunta de los psicoanalistas respecto de si Lacan aporta algo al psicoanálisis distinto de Freud, considero que tanto la antifilosofía del Sujeto como la antiontología del objeto son consecuencia de su aporte fundamental: una subversiva teoría de la relación entre el lenguaje y la realidad como respuesta a la tradición filosófica fundada en un Sujeto de la conciencia opuesto a un Objeto esencial de una naturaleza trascendente, por un modelo que postula la realización inmanente del Sujeto Dividido, que encarna su ex-sistencia y su Realidad como función de la palabra en el campo del lenguaje.

De la epistemología o la relación entre lenguaje y realidad.

A la oposición tradicional entre sujeto y objeto, el psicoanálisis de Lacan ofrece un modelo diferente, que hace caer el esquema correspondentista con el que se concibe la relación entre realidad y lenguaje que bien podríamos caracterizar como el lenguaje de la representación. Propongo denominar a la concepción de lenguaje de Jacques Lacan como lenguaje significante.

Se trata entonces de abordar la cuestión ontológica, ahora articulada a dos concepciones diferentes de la relación entre realidad y lenguaje.

Del lenguaje como representación

Este esquema es dualista y se basa en la oposición Sujeto-Objeto, Realidad subjetiva-Realidad objetiva. Presupone, siguiendo el planteo de Kant, a la realidad como un fenómeno que compone dos determinaciones, por un lado la conciencia trascendental y por otro el noúmeno trascendente. Es el paradigma filósofico y epistemológico de Newton y de Freud.[115]

La realidad es concebida como realidad fenomenológica efecto del encuentro entre ciertas propiedades lógicas de la conciencia con un orden de realidad accesible (siempre limitadamente) a través de los sentidos.

A nivel epistemológico este modelo es la base conceptual del empirismo y presupone el predominio de la experiencia sobre la teoría en la producción de saber, al que se valida empíricamente.

La ontología de este modelo presupone que hay un orden de realidad dado más allá del lenguaje, y la función del lenguaje es la de una herramienta que serviría para traducir ese orden de realidad diferente (objetivo) en un orden de representaciones (subjetivo). El dualismo de este modelo implica una exclusión fundamental entre la representación como fenómeno subjetivo y lo que sería la dimensión objetiva de lo representado. Desde esta perspectiva lo Real se concibe como lo verificable objetivamente.

En su Seminario de 2017 Alfredo Eidelzstein ha fundamentado que el paradigma psicoanalítico freudiano es estructuralmente análogo al paradigma kantiano-newtoniano. Las consecuencias ontológicas del paradigma kantiano-newtoniano en Freud, pueden verificarse en el dualismo de realidad real vs realidad de la conciencia, el de materia y

115 Claramente descrito por Eidelsztein en su comentario de Freud, S. (1997). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras Completas*. T. XXII. Buenos Aires: Amorrortu. En https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/wp-content/uploads/2017/08/Porvenir1.pdf

energía,[116] cuerpo biológico-pensamiento y por supuesto la preferencia epistemólogica de la empiria sobre la teoría.

Otro aspecto relevante de esta teoría de lenguaje es la valoración de la verdad como un grado de adecuación entre la representación y un referente accesible por la percepción sensorial.

Del lenguaje significante

En oposición al esquema dualista de la relación realidad-lenguaje como encuentro entre una conciencia de la conciencia (Sujeto) y una realidad trascendente del noúmeno (Objeto) tal como se despliega en el esquema kantiano (noumeno-conciencia-fenómeno) Lacan propone un modelo en el que la Realidad no está determinada por ningún orden trascendente al lenguaje, sino que la realidad significante es inmanente al hecho del dicho.

Se trata de la crítica de Lacan a la teoría del lenguaje como instrumento o representación, que lo lleva a postular incluso que es el lenguaje la causa misma de lo psíquico.[117]

Se concibe al hecho del decir como realización significante que engendra realidad, en oposición al lenguaje como representante de una realidad ya dada previamente.

La función del saber verdadero en este modelo no es la adecuación a una realidad natural trascendente, sino efecto de la realización del saber por la función de la palabra, en el campo significante que habita el hablanser.

---

116 Investigué este dualismo en:
http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/view/21632
117 Lacan, J. (2015) Escritos 1. Acerca de la Causalidad Psíquica, Siglo XXI, Buenos Aires, p. 151.

Desde esta perspectiva la verdad ya no es la adecuación entre el lenguaje y un referente externo, sino inherente al hecho social que implica el hablar. Es por eso que “la verdad habla” y a su vez “es medio dicha”. La dimensión de la verdad se la concibe como la consecuencia social del acontecimiento de habla.

En el programa de Roma[118] Lacan introduce el modelo del campo de la física para dar cuenta de su novedosa teoría del significante.

En otro lugar desarrollé la profunda transformación ontológica que implicó la formulación del concepto de campo, fundamentalmente al postular la naturaleza probabilística de la Realidad y la dualidad onda-particula de la materia, que cuestionó profundamente la noción de Realidad y Ser para la física.[119]

El campo de lenguaje en el que la ex-sistencia significante se realiza en la función de la palabra se opone al modelo newtoniano freudiano dualista y biologicista.

> Cuando se habla de lo real, puede tratarse de cosas diversas. De entrada, se trata del conjunto de cosas que ocurren efectivamente. Esta es la noción implicada en el término alemán Wirklichkeit, cuya ventaja es que distingue en la realidad una función que la lengua francesa no permite aislar correctamente. Se trata de lo que implica de por sí cualquier posibilidad de efecto, de Wirkung. Es el conjunto del mecanismo.[120]

Ya en el Seminario IV Lacan destaca y enfatiza la diferencia semántica en alemán entre la realidad concebida como Wirklichkeit, como efecto que se despliega, como realización, de la realidad como Realität realidad concebida como hecho fáctico.

Apenas un par de párrafos después de la cita anterior Lacan destaca el valor antiontológico de la acepción de la realidad como Wirklichkeit.

---

118 Que es como llamó Lacan a su Discurso de Roma. Lacan, J. (2015) *Escritos 1.* Función y Campo de la Palabra y el Lenguaje, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 231

119 Que investigué en Krymkiewicz, M (2013) “El Rey está desnudo. N° 6”: Función de la Palabra y Campo del Lenguaje: Fundamentos de una ontología moterialista. Buenos Aires: Letra Viva, p. 21

120 Lacan, J (2008). *El Seminario. Libro 4.* Buenos Aires: Paidós, pp.33-34

> La materia, la Stuff primitiva, ejerce tal fascinación sobre el espíritu médico que, cuando afirman de forma totalmente gratuita que nosotros, como los demás médicos, ponemos una realidad orgánica en el fundamento de lo que se produce en el análisis, creen estar diciendo algo importante….. En los analistas, la referencia al fundamento orgánico responde tan sólo a una especie de necesidad de seguridad que les lleva a entonar una y otra vez esa cantinela en sus textos, como quien toca madera (…) Esto es una especie de absurdo para un analista, si admite el orden de efectividad en el que suele moverse."[121]

En el orden de efectividad significante, en la antiontología lacaniana, se trata de otra cosa. No hay Realidad exterior a lalengua. La realidad es un enjambre de saberes que se realizan verdaderos en función de la palabra en el campo significante del lenguaje. El lenguaje encarna el parletre y su realidad, a partir de la función del decir y de la verdad.

En "intervención sobre la transferencia"[122] Lacan propone que la Verdad es la ley de Gravedad del campo de lenguaje.[123] La analogía es muy interesante, dado que la energía gravitatoria engendra materia en el espacio tiempo, de modo análogo la función de la Verdad que engendra Realidad en el campo de lenguaje.

En esta nueva teoría lo Real no se concibe como un orden de realidad sustancial exterior al lenguaje, sino como el imposible lógico que determina el campo de posibilidades de lo ex-sistente en tanto acontecimiento de lenguaje.

121Op.cit, p. 34
122 Lacan, J. (2015). *Escritos 1*. Intervención sobre la Transferencia, Buenos Aires: Siglo XXI, p.209
123 "el curso (del diálogo analítico" debe proseguirse según las leyes de una gravitación que le es propia y que se llama la verdad", op cit, pg 210

Para este asunto el argumento más fructifero que encontré en Lacan es en su estudio[124] de los fundamentos lógicos de la aritmetica de Gottlob Frege, donde propone una ontología puramente lógica para la génesis del número fundada a partir de una maniobra simbólica sobre el imposible conceptual (a≠a). Lo Real para Lacan desde esta perspectiva es un acontecimiento puramente ligado al orden del Significante y su naturaleza es puramente lógica, de allí su relación con el imposible.

Conclusiones

La antiontología tal como lo propone Eidelsztein es la posición que Lacan asume en el debate ontológico que plantea Miller en el Seminario XI cuando lo interroga por la ontología del psicoanálisis.

1) La posición antiontológica de Lacan es correlativa a su posición antifilósica fundada en la deconstrucción del Ser y del Objeto, conceptos centrales de la filosofia ontológica de inspiración kantiano-newtoniana.
2) La oposición ontología/antiontología en el debate psicoanalítico es correlatitvo a dos grandes teorías respecto de la relación Lenguaje y Realidad, que implican nociones de Ser, Realidad, Real y Verdad absolutamente contrapuestas.
    a) Una teoría representacional del lenguaje que concibe la realidad como representación subjetiva de un orden de realidad objetivo. Lo Real en este modelo es lo objetivo y lo verdadero se determina por el grado de adecuación de la representación con lo objetivo. El modelo formal de esta teoría plantea una relación directa entre un Sujeto y el Objeto, (S-O),
    b) Una teoría significante del lenguaje que concibe la realidad como efecto de la eficacia simbólica. Lo verdadero en este modelo se considera como

124https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2017/05/06-EL-UNO-DE-FREGE-MART%C3%8DN-KRYMKIEWICZ.pdf

> función intrínseca al hecho del habla, que engendra al ex-sistente y su realidad. Lo Real desde esta perspectiva es de orden lógico y da cuenta de las posibilidades e imposibilidades simbólicas de la función de la palabra en el campo de lenguaje. El soporte formal es el matema del fantasma ($<>a) Donde en lugar del Sujeto-Ser de la representación adviene el Sujeto dividido como efecto del significante, que ya no está en lugar de una relación directa sino lógica con el acósmico y contranatural objeto a, a su vez también efecto del significante.

Por último y como cierre, podría parecer que el valor de estas reflexiones fuera de índole filosófico o epistemológico, y efectivamente es así, pues son campos profundamente ligados al psicoanálisis, pero considero que también a nivel clínico también podrían ser fundamentales.

Considero que es constitutivo de la posición del analista, sostener una antifilosofía antiontológica, capaz de cuestionar todo saber, rechazando cualquier a priori o destino como justificación.

Fundamentalmente que nunca olvide que tanto el sujeto dividido como su realidad son engendrados en inmanencia a la lalengua que habitan. Ser y Realidad son realizados discursivamente, sin otra garantía que la verdad como acontecimiento social y determinados en sus posibilidades de realización por la lógica del fantasma.

BIBLIOGRAFÍA

Eidelszstein, A. (2015). *Otro Lacan*, Buenos Aires: Letra Viva.

Eidelsztein, A: https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/wpcontent/uploads/2017/08/Porvenir1.pdf

Ferrater Mora, J (1990): *Diccionario de Filosofia.* Tomo K-P, Madrid: Ariel Filosofía.

Freud, S. (1997). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras Completas*. T. XXII. Buenos Aires: Amorrortu.

Krymkiewicz, M (2013) “El Rey está desnudo. N° 6”: Función de la Palabra y Campo del Lenguaje: Fundamentos de una ontología moterialista. Buenos Aires: Letra Viva,

Krymkiewicz, M. https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2017/05/06-EL-UNO-DE-FREGE-MART%C3%8DN-KRYMKIEWICZ.pdf

Lacan, J. (inedito): Le Seminaire XVI, clase del 5/3/69 Disponible en staferla.free.fr.

Lacan, J. (1995): *El Seminario, Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J (2008). *El Seminario. Libro 4.* Buenos Aires: Paidós,

Lacan, J. (2015). *Escritos 1.* Siglo XXI, Buenos Aires: Siglo XXI

Lacan, J. *Le Seminaire XIX*. Disponible en staferla.free.fr,

Lacan, J. *Seminario XX*. Versión crítica de Ricardo Rodriguez Ponte para la EFBA

Lacan, J. *Le Seminaire XIX*. Disponible en staferla.free.fr

MARTÍN KRYMKIEWICZ

Psicoanalista, miembro de Apertura, Supervisor de Residentes en Hospitales Rivadavia, Ramos Mejía, Piñeyro. Investigador, Ensayista.

TEORÍA DEL LENGUAJE EN GORGIAS DE LEONTINI.

THEORY OF LANGUAGE IN GORGIAS OF LEONTINI

FEDERICO LUDUEÑA

RESUMEN:

Gorgias (485-380 aC) es un antecedente filosófico de las teorías del lenguaje no-referenciales. En su libro *Sobre el no-ser*, del que han sobrevivido dos comentarios, el presocrático argumenta en favor de un lenguaje que no describe la realidad, ya que no puede referirse a ella. Elaboramos los vínculos teóricos de Gorgias con Lacan.

PALABRAS CLAVE: Gorgias - Sofista - Lenguaje - Lacan.

ABSTRACT:

Gorgias (485-380 BC) is a philosophical antecedent of non-referential language theories. In his book *On Non-Being*, of which two comments have survived, the pre-socratic author argues in favor of a language that does not describe reality, since it can not refer to it. We elaborate the theoretical links of Gorgias with Lacan.

KEY WORDS: Gorgias - Sophist - Language - Lacan

Sofística

Si bien Atenas fue el centro de la actividad filosófica de la Grecia clásica, el nacimiento de la ciencia y la filosofía se ubica en Jonia (actual Turquía) en el siglo VI a.C, donde florecieron Tales de Mileto y Heráclito de Éfeso, entre otros. Al otro lado de la Grecia continental, siglos más tarde, se conformó la llamada Magna Grecia, que ocupó el extremo sur de las actuales Italia continental e isla de Sicilia. Allí nacieron y se

desarrollaron algunos de los grandes nombres de la filosofía del período clásico. Entre ellos está Gorgias de Leontini (a.485 a.C - c 380 a.C). Habitualmente, se llama a Gorgias «sofista», y la carga negativa del término condiciona la apreciación de su obra y su influencia. Sin embargo, originalmente tal designación era sinónimo de sabio. Así utilizaron el término Heródoto, Solón, y Pitágoras.[125] El deslizamiento hacia la carga peyorativa ocurre en Atenas. Como referencia central de esto, están las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles:

> Pues el arte del sofista es el semblante de sabiduría, sin la realidad; y el sofista es el que hace dinero de una aparente e irreal sabiduría. (165a 20-23).[126]

Aristóteles se queja que el sofista haga caso omiso del referente, y también que cobre por su tarea. La concepción del dinero como corruptor de la verdad es, según Cassin, un principio platónico-kantiano, que también prescribe que el amor no debe pagarse.[127] La autora francesa rescata la definición de «sofística» expuesta en el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de Lalande:

> A. Conjunto de doctrinas o, más precisamente, actitud intelectual común de los principales sofistas griegos (Protágoras. Gorgias, Pródico, Hippias, etc.)
>
> B. (Nombre común) Se dice de una filosofía de razonamiento verbal, carente de solidez y seriedad.[128]

En el punto B de la definición vemos cómo ingresa de nuevo la exigencia por el referente. Según Lalande, un razonamiento verbal no es sólido (con la implicancia de tres dimensiones que tiene el adjetivo) ni serio. La sofística, agrega Cassin, es:”toda

125Colli, G. (2012). *Gorgias y Parménides* [1965/67], México: Sexto Piso. p. 33.
126Aristóteles. (1941). *On Sophistical Refutations*, en *The Basic Works of Aristotle*, Estados Unidos: Random House.
127Cassin, B. (2013). *Jacques el sofista*, Buenos Aires: Manantial. p. 66.
128Cassin, B. (2013). Op. Cit. p. 50.

ilusión y toda engaño", como dice Freud.[129] La síntesis que propone nuestra filósofa, con quien estoy de acuerdo, es la siguiente:

> La tesis sofística y la tesis lacaniana forman una unidad: el ser es un efecto del decir, "un hecho de dicho". En este punto, en este posicionamiento, no se puede dejar de llamar sofista a Lacan. (…) El ser es un hecho de dicho: esto significa, simplemente, que "no hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso" [Lacan, S20, p.144]. [130]

La carga negativa que se le ha asignado a Gorgias como sofista, proviene del rechazo de la idea del lenguaje y los discursos como fundantes de toda experiencia, para insertar a la experiencia como fundante del lenguaje y los discursos. Dice Cassin, más firme aún:

> Son los filósofos, desde Sexto Empírico hasta Heidegger, quienes hacen pasar a Gorgias por un escéptico inconsecuente al afirmar, contra el escepticismo, la imposible "verdad escéptica", que no hay verdad. La posición del sofista no se refiere a la verdad, sino al discurso: el ser, la verdad, si nos atenemos a ella, son un efecto del decir. El sofista organiza su planteamiento alrededor de "el que dice, dice un decir". [131]

> Así pues, desde el momento en que se arranca de las cosas y no de las palabras, la diferencia de lenguas y la arbitrariedad del signo dejan de inquietar. (…) En cambio, cuando se supone que las palabras constituyen el punto de partida o el área de estacionamiento, entonces se cambia el mundo. [132]

---

129 Cassin, B. (2013). Op. Cit. p. 50.
130 Cassin, B. (2013). Op. Cit. p. 57.
131 Cassin, B. (2013). Op. Cit. p. 61.
132 Cassin, B. (2013). Op. Cit. p. 99.

Creo que la expresión «se cambia el mundo» puede interpretarse literalmente y en dos sentidos: se cambia el mundo social y político pues ya no hay fundamento para la biologización; y también se cambia el mundo de toda la experiencia subjetiva, pues ésta ya no es un reflejo o reproducción de cosas «externas», es el lenguaje y los discursos que estructuran las cosas, pues no quedan yertas a alguna distancia del perceptor. A la vez, dado que la experiencia subjetiva está determinada por discursos producidos socialmente, aquélla no es más «interna».

Sobre el no-ser

Este libro de Gorgias nos llega por dos fuentes indirectas. La más citada es *Adversus mathematicos*, de Sexto Empírico (siglo II), que es una especie de resumen de toda la obra gorgiana. La otra fuente es *De Melisso, Xenophane, et Gorgia*, de un anónimo pseudo-Aristóteles (inicialmente se creyó que era obra del mismo Aristóteles, pero luego se concluyó que era de alguno de sus discípulos). Diels fecha el libro original en 444-441 a.C, aproximadamente, y afirma que la versión de Sexto Empírico es la más fiable. Es esta versión, precisamente, la que intenta quitar del libro la idea del lenguaje como fundante. Dice Sexto Empírico:

> §85. Y al no ser discurso, no podría manifestarse a otros. El discurso, dice, se constituye a partir de las cosas que nos sobrevienen desde afuera, es decir, de las cosas perceptibles. Pues a partir del encuentro con el sabor se genera en nosotros el discurso emitido sobre esta cualidad, y a partir de la incidencia del color, el que emitimos sobre el color. Pero si esto es así, no es el discurso el que expone el afuera, sino que el afuera se convierte en revelador del discurso.
>
> §87. Siendo tales las dificultades planteadas por Gorgias, a partir de ellas el criterio de verdad, en cuanto tal, desaparece. Pues de aquello que no es, ni puede ser conocido, ni puede ser expuesto a otro, por naturaleza, no sería posible ningún

> criterio. [133]

Basta referirnos a las citas de Cassin, incluidas un poco más arriba, para comprender que Sexto Empírico intenta sustancializar el argumento gorgiano e introducir el referente como punto de partida del conocimiento.

En cambio, el anónimo pseudo-Aristóteles aporta una versión muy diferente:

> §19. Pues también las cosas visibles y las audibles son por esta razón, a saber: que cada una de ellas es pensada (...).

Es decir, las categorías del lenguaje y los discursos constituyen las cosas visibles y audibles.

> §21. Pero, aunque (las cosas) fueran cognoscibles, ¿cómo, dice, alguien podría manifestarlas a otro? Pues lo que uno ve, ¿cómo, dice, podría comunicarlo con el discurso? ¿O cómo podría hacer manifestar aquello a quien escucha sin ver (la cosa de la que se habla)? Pues así como la vista no conoce los sonidos, así tampoco el oído conoce los colores, sino los sonidos.Y dice, quien dice, pero no un color ni una cosa. [134]

Ni las *qualia,* ni las emociones, ni las vivencias personales pueden ser fundamento de la experiencia humana, pues lo que se comunica es una organización significante. Las *qualia,* las emociones, y las vivencias personales quedan siempre fuera de lo que es posible comunicar. De esto se desprende que son conformadas por el lenguaje y los discursos, que son lo compartido.

En el parágrafo 22 el anónimo abre la puerta a una contradicción:

---

133 Gorgias**.** (2011). *Sobre el no ser*. Buenos Aires: Winograd.
134 Gorgias**.** (2011). Op. cit.

> §22. Por consiguiente, aquello que alguien no tiene en mente, ¿cómo lo tendrá a partir de otro por el discurso, o por algún signo diferente de la cosa, a menos que, al verlo, tenga el color; y al oírlo, el sonido? Pues, por empezar, quien dice no dice ni un sonido ni un color, sino un discurso. De modo que ni el color es pensado, sino visto, ni lo es el sonido, que es oído. [135]

En franca oposición a lo planteado en el parágrafo 19, el anónimo afirma aquí que se puede percibir color y sonido sin mediación del discurso. Sin embargo, el parágrafo 25 ofrece una respuesta posible a la contradicción.

> §25. Pero parece que ni el mismo hombre percibe cosas semejantes respecto a sí mismo en el mismo momento, sino diferentes por el oído y por la vista, y distintas ahora y en el pasado. De modo que difícilmente alguno pueda percibir la misma cosa, ciertamente, que otro. [136]

Hasta ahora, el anónimo se refería a la comunicación entre un emisor y un receptor como individuos independientes. Pero aquí introduce la idea de un individuo que efectúa el proceso de comunicación consigo mismo. El único modo de hacerlo es a través del lenguaje y los discursos, con lo cual queda restaurada la idea central de Gorgias y el referente vuelve a perderse.

Lacan explora esta idea en el seminario 3, cuando trata el carácter central de la alucinación verbal en la paranoia:

> Saben el tiempo que tomó percatarse de lo que sin embargo, es a veces totalmente visible, a saber: que el sujeto articula lo que dice escuchar. Fue necesario Séglas y su libro *Lecciones clínicas*.

135Gorgias**.** (2011). Op. cit.
136 Gorgias**.** (2011). Op. cit.

> Es imposible esquematizar el fenómeno de la palabra por la imagen que sirve a cierto número de teorías llamadas de la comunicación: el emisor, el receptor, y algo que sucede en el intervalo. Parece olvidarse que en la palabra humana, entre muchas otras cosas, el emisor es siempre al mismo tiempo un receptor, que uno oye el sonido de sus propias palabras. [137]

Si consideramos que el sujeto es el producto de la intersección de coordenadas discursivas tales como:

- cadenas compuestas de anillos que son a su vez cadenas («Instancia de la letra»)
- pentagramas (S12)
- casilleros de una matriz de juegos («La ciencia y la verdad»),

podemos afirmar que coordenadas distintas producen percepciones distintas y, en general, toda una experiencia humana distinta.

Conclusiones: el lenguaje es fundante y no fundado

Dice Lacan en "Lo simbólico, lo imaginario, y lo real", conferencia del 08 de julio de 1953:

> El origen del lenguaje. (…) El lenguaje está aquí, es un emergente. Ahora que emergió, nunca más sabremos cuándo ni cómo comenzó, ni cómo eran las cosas antes de que estuviera. (…) Cuando se habla del lenguaje, la ilusión es creer siempre que su significación es lo que éste designa. [Ejemplos: la contraseña, el lenguaje estúpido del amor]. [138]

137 Lacan, J. (1998). *El seminario. Libro 3*, Buenos Aires: Paidós. pp. 39-40.

Y Marx, en *Introducción a la crítica de la economía política*:

> La producción realizada fuera de la sociedad por el individuo aislado -hecho excepcional, que podría sucederle a un civilizado transportado por azar a un lugar desierto, y que poseyera ya en potencia las fuerzas propias a la sociedad- es algo tan absurdo como lo sería el desarrollo del lenguaje sin la presencia de individuos vivos y hablando *juntos*. [139]

Finalmente, la síntesis eidelszteiniana en: «El origen del sujeto en psicoanálisis»:[140]

> Esta propuesta permanente de Lacan respecto al «ya está allí» del Otro, del lenguaje, de la batería significante. (…) Si el Otro y la batería significante «ya están siempre en su lugar», entonces se deben sacar dos conclusiones: 1) que están completos -como el término batería lo indica-, inclusive con la falta ineliminable y
>
> los imposibles que comportan, y 2) que nadie, ni persona ni grupo, pudo haberlos producido.[141]

Hemos visto que la idea del lenguaje y los discursos como constituyentes de la subjetividad es muy antigua, y hemos visto también cómo la academia se ocupó de silenciar esa idea. La importancia de su difusión radica en la posibilidad que brinda de cambiar síntomas, relaciones intergénero, y desigualdades sociales.

BIBLIOGRAFÍA

---

138 Lacan, J. (2011). «Lo simbólico, lo imaginario, y lo real» [1953], en *De los nombres del padre*, Buenos Aires: Paidós. p. 29.

139 Marx, C. (1986). *Introducción a la crítica de la economía política* [1857], Buenos Aires: Anteo. p. 17.

140 En Eidelsztein, A. (2012). El rey está desnudo n° 5, Buenos Aires: Letra Viva, p.9.

141 Eidelsztein, A. (2012). «El origen del sujeto en psicoanálisis», en *El rey está desnudo* No. 5. Buenos Aires: Letra Viva. p. 9.

Aristóteles. (1941) *On Sophistical Refutations*, en *The Basic Works of Aristotle*, Estados Unidos: Random House.

Cassin, B. (2013). *Jacques el sofista*, Buenos Aires: Manantial.

Colli, G. (2012). *Gorgias y Parménides* [1965/67], México: Sexto Piso.

Eidelsztein, A. (2012). «El origen del sujeto en psicoanálisis», en *El rey está desnudo* No. 5. Buenos Aires: Letra Viva.

Eidelsztein, A.(2012) *Las estructuras clínicas a partir de Lacan I*. Buenos Aires: Letra Viva.

Gorgias**.** (2011). *Sobre el no ser*. Buenos Aires: Winograd.

Lacan, J**.** (2011). «Lo simbólico, lo imaginario, y lo real» [1953], en *De los nombres del padre*, Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1998). *El seminario. Libro 3*, Buenos Aires: Paidós.

Marx, C**.** (1986). *Introducción a la crítica de la economía política* [1857], Buenos Aires: Anteo.

FEDERICO LUDUEÑA

Psicoanalista. Doctorando UNTREF en Epistemología e Historia de la Ciencia.

federico.ludueña@gmail.com

“DONDE EL *SINTHOME* ERA, EL OBJETO *a* DEBE ADVENIR”: LA TRENZA COMO SOPORTE DE LA CLÍNICA PSICOANALÍTICA

“WHERE THE *SINTHOME* WAS, OBJECT *a* SHALL BE”: THE BRAID AS SUPPORT OF THE PSYCHOANALYTIC PROCESS

FÉLIX MORALES MONTIEL

RESUMEN:

Si bien los estados anterior y posterior a un psicoanálisis ya fueron establecidos nodalmente como enlace bruniano de 4 y enlace borromeo respectivamente[142], no queda claro cómo pasar de uno a otro. Lacan propone dos fallidas soluciones en su *Seminario*: la inversión de dos intersecciones el 14 de enero de 1975 -fallida por rechazar el sinthome- y una trenza el 18 de enero de 1977 -fallida por comportar un subenlace no-trivial al cerrarla. Se propondrá otra trenza que permitiría soportar la clínica analítica como pasaje de un enlace a otro, para poder establecer el psicoanálisis, no como una de las dos ontologías -lo cual comportaría una cosmovisión-, sino como una *praxis* interontológica.

PALABRAS CLAVE: sinthome - teoría de nudos - teoría de trenzas - ética del psicoanálisis - formalización del psicoanálisis - ontología - topología - psicoanálisis lacaniano.

ABSTRACT:

Even though the states before and after an analysis have already been established through links as the brunnian 4-link and the borromean link, respectively, how to make the change is not yet clear. Lacan proposes two failed solutions in his *Seminar*: the inversion of two intersections on 14 January 1975 -because it rejects the sinthome- and a braid on 18 January 1977 -because it has a non-trivial sublink when you close the braid. Another braid will be proposed as the one that can support the psychoanalytical process as the passage from one link to the other. This will serve to establish psychoanalysis not as one of the two ontologies -which would imply a worldview-, but as an interontological *praxis*.

KEY WORDS: sinthome - knot theory - braid theory - psychoanalytic ethics - formalization of psychoanalysis - ontology - topology - Lacanian psychoanalysis.

[142] Morales Montiel (2017). Exposición en Apertura Sociedad Psicoanalítica.

¿Cuál es la estructura de la clínica psicoanalítica? Anteriormente[143] se estableció que este proceso sería pasar del enlace bruniano de 4 al enlace borromeo; además, se mostró cómo cada uno de estos enlaces corresponde a una ontología diferente. Sin embargo, no queda claro cómo se efectuaría este cambio. Lacan provee dos soluciones, ambas fallidas. En el presente texto se propondrá otra solución a partir de esas dos. En esta solución propuesta, se muestra cómo una trenza que corresponde al enlace bruniano se 4 se puede cambiar -mediante un cruce demás- a una trenza que corresponde al enlace borromeo. Así, una trenza permite soportar la clínica psicoanalítica como un cambio ontológico.

En las jornadas de Apertura en el año 2017 se vislumbraron diferentes concepciones acerca de *lo que hay*. Algunas de éstas fueron declaraciones parciales, mientras que otras correspondieron a declaraciones exhaustivas. Además, algunas fueron positivas -en tanto proponían qué hay-, mientras que otras fueron negativas -proponían qué no hay. En la siguiente tabla se podrá ver algunas de estas posiciones.

Autor	Declaración ontológica
Ricardo Cuasnicú	Efectos de lenguaje
Flávia Dutra	No hay cambio de mundo mientras se va en la misma dirección
Alfredo Eidelsztein	La disolución de los individuos
Ramiro Fernández	Neurociencia como solo materia vs. Algo más lingüístico
Diego González	No hay texto sin su lectura
Leandro Gómez	No hay comunicación inconsciente
Martin Krymkiewicz	Monismo significante
Gabriela Mascheroni	En ciertos idiomas, no hay verbo “ser” en el presente, lo q acarrea consecuencias en la concepción del mundo

Tabla 1. Algunas declaraciones ontológicas en las jornadas de Apertura en 2017.

[143] Morales Montiel, F. (2017). El trabajo psicoanalítico sobre el *sinthome*, en *El Rey está desnudo, vol. 11* (122-132). Disponible en: https://elreyestadesnudo.com.ar/portfolio/el-rey-estadesnudo-n-11/

Anteriormente se estableció que la clínica psicoanalítica sería pasar del enlace bruniano de 4 al enlace borromeo. Esto sería un cambio de estado, así que esta propuesta implica más de un estado de lo qué hay. En ambas ontologías está el lenguaje y sus tres registros -Real, Simbólico e Imaginario- bien diferenciados. Sin embargo, la diferencia entre estas ontologías está en qué los anuda. En el enlace bruniano de 4, el lenguaje está anudado por el sinthome, que tiene una consistencia aparte de lo lingüístico. En el enlace borromeo, el lenguaje está anudado por el objeto a, una letra sin consistencia, agujero producto de lo lingüístico. En el enlace borromeo, se pudiera decir que el lenguaje se anuda sólo, por su propio límite, sin necesidad de recurrir a algo por fuera de él. Esto le interesa al psicoanálisis en tanto el sinthome implica un exceso de sufrimiento, curable mediante la construcción y escritura del objeto *a*.

El sinthome y el objeto *a* son lugares, lo que habilita su soporte topológico. Aquello ubicado en el sinthome será absoluto, mientras que el objeto *a* es un vacío donde se pueden ubicar o no cosas. Si se ubica en el vacío del objeto *a*, será absoluto; sin embargo, no es necesario que algo esté ahí, puesto que el objeto *a* es una escritura del vacío. Al ir del enlace bruniano de 4 al enlace borromeo, se logra el vaciamiento del ser que es. Sin embargo, este vaciamiento tampoco es absoluto; de serlo, se pondría el vacío como elemento absoluto. Como dijo Ricardo Cuasnicú en su intervención en las jornadas inmediatamente antes de que se presentara éste trabajo, "La articulación significante produce una falta en lo que era ser". No se puede dar un vaciamiento absoluto del ser que es porque regresaría el ser que es -siendo en este caso la ausencia de ser. La clínica psicoanalítica permite ir de un elemento absoluto esencial a un vacío esencial colmable.

La clínica psicoanalítica es entonces transontológica: va de una concepción de lo que hay a otra concepción de lo que hay. Sin embargo, hay que precisar que el cambio es de la presentación de la estructura misma; se cambian los lugares que hay en el estado, no nada más los elementos que ocupan en esos lugares. El cambio no sería de un sinthome al otro; es decir, no se trata de ir de una manera de construir el mundo a partir de un elemento esencial a otra manera de construir el mundo a partir de un elemento esencial. Tampoco se trataría de ir de un sinthome al vacío -que también actuaría como *sinthome*-; es decir, no se trata de empezar con una manera de construir el mundo a partir de un

elemento esencial, para terminar con una manera de construir el mundo a partir de un vacío. Poner el vacío como sinthome sería una salida nihilista, donde no se podría decir que hubo un análisis.

La clínica psicoanalítica es una clínica sobre el sentido sin implicar que se vacíe todo el sentido. Primero, conviene diferenciar el sentido de la dirección. Mientras que la dirección establece la ruta, no dice desde dónde se parte y hacia dónde se va. En el enlace bruniano de 4 va todo hacia un elemento absoluto, el *sinthome*. En el enlace borromeo, todo va hacia un elemento de escritura, que escribe el vacío; este elemento es el objeto *a*. En este sentido, el psicoanálisis sería una reescritura de la condición particular. En el enlace borromeo, lo particular estaría por fuera de la estructura y el lenguaje, mientras que en el enlace borromeo, el vacío esencial del lenguaje habilita la escritura de la particularidad. Así, no se trata de un completo vaciamiento del sentido, sino de la extracción de un sentido particular. El sentido que se extrae en el análisis es el absoluto y autorreferencial, causa del sufrimiento neurótico. En su lugar se encuentra la ausencia del sentido, que habilita la multiplicidad de sentidos sin ser uno el que es. Estos diferentes sentidos centrales serían el producto de las diferentes narrativas que se podrían dar de un caso. Al extraer el sentido -que es lo que es- y poner un sentido que podría ser como no ser en su lugar, se elimina el imperativo de ser o de encontrar un sentido que sea.

Habiendo establecido cómo el psicoanálisis habilita el cambio de una ontología a otra -cambio que supone una disminución de sufrimiento-, surge la pregunta de cómo fundamentar este cambio. Lacan recurre a las matemáticas, específicamente a aquella que trabaja con redondeles de cuerdas. Él maneja dos soluciones posibles: la doble inversión de cruzamientos y la trenza. Sin embargo, ambas soluciones son fallidas.

La primera solución que da Lacan para el pasaje del enlace bruniano de 4 al enlace borromeo es la inversión de dos intersecciones. Esto lo hace en la clase del 14 de enero de 1975 del *Seminario.*[144] Esta primera solución es fallida por rechazar el sinthome, lo que

[144] Lacan, J. (1974-1975). Seminario 22: *RSI* [Documento PDF]. Disponible en: http://staferla.free.fr/S22/S22.htm, p. 23.

Lacan plantea que no se debe hacer.[145] Entonces, el problema no es sólo pasar de un enlace a otro, sino dejar implícito el sinthome, sin rechazarlo.

Las trenzas serían otra manera de cambiar de un enlace a otro. Lacan presenta una trenza el 18 de enero de 1977. Sobre ésta, dice:

> Es bastante penoso, ahora bien: la verdad, esto es más bien el testimonio de un fracaso, a saber que yo me agoté durante cuarenta y ocho horas, haciendo aquello que yo llamaré… contrariamente a eso que es la trenza … yo me agoté durante cuarenta y ocho horas haciendo aquello que yo llamaré una cuatrenza.[146]

Quizás el fracaso es que no logró llegar a una trenza que al cerrarla diera un enlace bruniano de 4. Al cerrar la trenza que presenta Lacan, el enlace correspondiente tiene un subenlace no-trivial.

Sin embargo, es interesante que las trenzas permitan pasar de un enlace a otro con una cantidad diferente de redondeles sin deshacerse de uno de ellos. En lo que nos atañe, permitiría pasar de un enlace bruniano de 4 a un enlace borromeo sin rechazar el sinthome. Jean Brini también publicó una solución similar.[147] En la siguiente figura, se puede ver las trenzas que corresponderían a este cambio. La diferencia entre una y otra es el cruzamiento adicional que hay entre los redondeles amarillo y rojo. Esto haría que cambien de lugar, de tal manera que se continuarían al cerrarla después del cambio. Así, se reduciría la cantidad de redondeles en el enlace correspondiente al cierre de la trenza no mediante el rechazo de un redondel -como sucedía en la primera propuesta-, sino mediante la puesta en continuación de dos de ellos. En este caso, serían el amarillo y el rojo los que se pondrían en continuación.

---

[145] Morales Montiel, F. (2017). El trabajo psicoanalítico sobre el sinthome, en *El Rey está desnudo, vol. 11* (122-132). Disponible en: https://elreyestadesnudo.com.ar/portfolio/el-rey-estadesnudo-n-11/

[146] Lacan, J. (1976-1977). Seminario 24: *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* [Documento PDF]. Disponible en: http://staferla.free.fr/S23/S23.htm, p. 30. Traducción propia.

[147] Brini, J. "Commentaire sur la leçon 5: quatresse et boules". [Documento PDF]. Disponible en: http://topologie.2013.monsite-orange.fr/seminaires/.

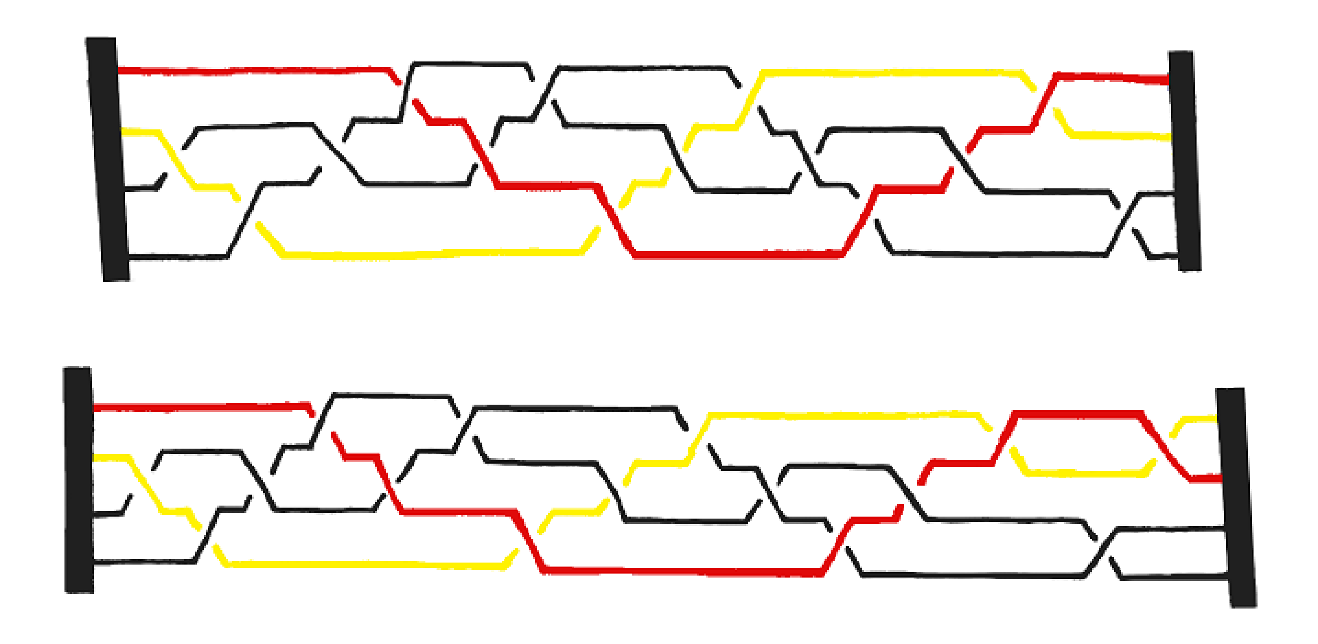


Figura 2. Trenza propuesta como soporte de la clínica psicoanalítica.

Las trenzas soportan que el psicoanálisis sea el pasaje de una ontología donde lo particular está por fuera del lenguaje a una ontología donde el lenguaje aloja a lo particular en su núcleo vacío. Lacan presenta dos maneras matemáticas de fundamentar este cambio. La inversión de cruzamientos hace que se rechace el sinthome, indeseable en la cura psicoanalítica porque justamente deshiciera la condición particular. Sin embargo, las trenzas permiten que el sinthome quede incluido en la ontología final. Con la trenza propuesta, se puede pasar del enlace bruniano de 4 al enlace borromeo mediante la añadidura de un cruzamiento.

BIBLIOGRAFÍA:

Brini, J. "Commentaire sur la leçon 5: quatresse et boules". [Documento PDF]. Disponible en: http://topologie.2013.monsite-orange.fr/seminaires/

Lacan, J. (1974-1975). *Seminario 22: RSI* [Documento PDF]. Disponible en: http://staferla.free.fr/S22/S22.htm

Lacan, J. (1976-1977). *Seminario 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* [Documento PDF]. Disponible en: http://staferla.free.fr/S24/S24.htm

Morales Montiel, F. (2017). El trabajo psicoanalítico sobre el sinthome, en *El Rey está desnudo, vol. 11* (122-132). Disponible en: https://elreyestadesnudo.com.ar/portfolio/el-rey-estadesnudo-n-11/

FÉLIX MORALES MONTIEL

Psicólogo (URU - Maracaibo, Venezuela) y Magíster en Psicoanálisis (UK - Buenos Aires, Argentina, tesis: "Una aproximación a la música a partir del libro XI del Seminario de Jacques Lacan"). Investiga hacia una teoría coherente del psicoanálisis tomando en cuenta desarrollos de diferentes disciplinas, en especial la matemática y la filosofía, incluyendo los aportes de Jacques Lacan. Actualmente está estudiando las estructuras y los efectos del trabajo analítico, a través de los esquemas de Lacan y su topología (de superficies y de nudos).

E-mail: psicfelixmorales@gmail.com

EL SISTEMA LÓGICO DE LACAN COMO FORMALIZACIÓN DE LO SIMBÓLICO.

LACAN´S LOGICAL SYSTEM AS SYMBOLIC FORMALIZATION .

SILVANA SAUCUNS

RESUMEN:

El paradigma teórico de Lacan introduce una nueva forma de pensar el lugar del Campo del psicoanálisis y su forma de dar respuesta al sufrimiento en la época del individualismo moderno. La introducción del gran Otro implica necesariamente otra concepción de las relaciones que se llaman humanas a partir de lo Simbólico. Esto conlleva, en la formación del analista y en la transmisión del saber, ciertos requerimientos teóricos articulados. En "Quizás en Vincennes" propone articular la lingüística, la lógica matemática, la topología y la antifilosofía: intentaremos abordar el nexo necesario de esta propuesta.

PALABRAS CLAVE: Psicoanálisis - Paradigma - Simbólico - Epistemología - Formación - Saber – Biologismo - Hablante-ser.

ABSTRACT:

Lacan's theoretical paradigm introduces a new way of thinking about the place of psychoanalysis and its way to respond to suffering in the era of modern individualism. The introduction of the big Other necessarily implies another conception of human relations from the Symbolic. This entails, in the analyst formation and transmission of knowledge, certain theoretical requirements articulated. In "Impromptu at Vincennes", he proposes to articulate linguistics, mathematical logic, topology and antifilosophy: we try to address the necessary nexus of this proposal.

KEY WORDS: Psychoanalysis - Paradigm - Symbolic - Epistemology - Training - Knowledge - Biologism - Speaker-being.

En nuestra orientación a partir del programa de investigación de Apertura sostenemos el diagnóstico de Lacan que nos introduce en su programa teórico:

> Con posterioridad al fallecimiento de Sigmund Freud, sus continuadores produjeron una interpretación de su obra que, según el diagnóstico de Jacques Lacan, se caracterizó por la reducción del horizonte de la teoría y la práctica psicoanalítica a la función de un yo normalizable y de una pulsión orgánica, renunciando en ese mismo movimiento, entre otras cosas, a la fundamental importancia del inconsciente para el psicoanálisis.
>
> Como en tantos otros campos del saber conjetural del hablante, se operó en el psicoanálisis un paulatino desplazamiento de aquellos conceptos que resultaban más polémicos y subversivos.[148]

Este diagnóstico lleva a situar una diferencia fundamental en la concepción de la relación analítica y nuestra función en ella.

El abordaje lógico que hace Lacan a lo largo de su obra, sostiene que la formación de los analistas trae consecuencias directas en su práctica y en la orientación de sus intervenciones. Por ello, en la transmisión del campo del saber que se desprende de nuestra praxis, implica poder dar una respuesta a la demanda articulada al campo del Inconsciente - Campo del Otro- : no se trata de una respuesta intuitiva, basada en la identificación, sino de una respuesta racional que se base en argumentos coherentemente establecidos en función de la demanda.

Es necesario asumir una posición epistémica, es decir, elegir desde que marco conceptual vamos a operar en nuestra praxis. Dónde situar la lógica del discurso de Lacan, no implica necesariamente repetir lo mismo que Freud, sino aportar lo que se inscribe como novedoso en la estructura de nuestro campo a partir de él.

La introducción de conceptos nuevos es una característica de la enseñanza de Lacan. Su red conceptual se articula en la estructura de un programa que propone respuestas inéditas a las problemáticas que encuentra, en el estado de cosas que él diagnostica respecto a la formación de los psicoanalistas. En esta desviación de la cuestión propone en su “Discurso de Roma” en 1953 pagina 264:

[148] Texto de presentación de la Revista para el Psicoanálisis por venir “El Rey está desnudo” (2008). Apertura Sociedad Psicoanalítica. Buenos aires: Letra Viva.

> Pues el descubrimiento de Freud es el del campo de las incidencias, en la naturaleza del hombre, de sus relaciones con el orden simbólico, y el escalonamiento de sentido hasta las incidencias más radicales de la simbolización en el ser. Desconocerlo es condenar el descubrimiento al olvido, la experiencia a la ruina…
>
> Por la palabra… nace el universo de sentido de una lengua donde el universo de las cosas vendrá a ordenarse…
>
> Pues no es decir bastante todavía decir que el concepto es la cosa misma.[149]

Respecto al desconocimiento del orden simbólico Lacan plantea la necesidad de su introducción, en la clase XVIII, del *Seminario 1,* que lleva por título "El orden Simbólico" dice:

> Pienso que comprendieron a que callejones sin salida se llega al considerar a la relación imaginaria, supuestamente armónica y capaz de saturar el deseo natural,[150] como noción central.[151]

Continúa en página 324 dice:

> A fin de cuentas, gran parte de la experiencia analítica no es más que esto: la exploración de los callejones sin salida de la experiencia imaginaria, de sus prolongaciones que no son innumerables pues descansan en la estructura misma del cuerpo en tanto que ella define como tal, una topografía concreta (…)
>
> La experiencia analítica no es total. Se define en otro plano que el plano imaginario: en el plano simbólico.
>
> (…) la relación intersubjetiva que se desarrolla en lo imaginario, está implicada implícitamente, al mismo tiempo, en tanto estructura una acción humana, en una regla de juego…
>
> La teoría de los juegos, como se la llama, es un modo de estudio fundamental de esta relación. Por el sólo hecho de ser una teoría matemática nos encontramos ya en el

[149] Lacan. J. (2002). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
[150] El subrayado es de la autora.
[151] Lacan, J. (2001): *El Seminario. Libro 1*. Buenos Aires: Paidós. p. 321.

> plano simbólico. Por simplemente que definan el campo de una intersubjetividad, su análisis supone siempre cierta cantidad de datos numéricos, como tales simbólicos… el campo intersubjetivo no puede dejar de desembocar en una estructuración numérica, en el tres, en el cuatro, que en la experiencia analítica son nuestros puntos de referencia… este simbolismo nos coloca inmediatamente en el plano del lenguaje, en la medida en que, fuera de él, no puede concebirse numeración alguna.[152]

Decimos, que desde sus inicios el autor contrapone el orden simbólico -tal como lo define a partir de su teoría del significante- a un orden natural.

Continúa en la página 330 del *Seminario 1*:

> Este análisis tenía como finalidad provocar en ustedes un vuelco de la perspectiva psicológica que reduce la relación intersubjetiva a una relación interobjetal, fundada en la satisfacción complementaria natural…[153]
>
> La palabra es la que instaura la mentira en la realidad. Precisamente porque introduce lo que no es, puede introducir lo que es. Antes de la palabra, nada es ni no es… Sólo con la dimensión de la palabra se cava el surco de verdad en lo real… Pues el ser, el verbo mismo, sólo existe en el registro de la palabra…
>
> Por ser del sujeto, no nos referimos a sus propiedades psicológicas, sino a lo que se abre paso en la experiencia de la palabra, experiencia en la que consiste la situación analítica… puesto que se trata de un diálogo…Se desarrolla según una regla de juego y, por entero, en el orden simbólico.[154]

A partir del cual se trata para Lacan de ir más allá de la concepción de la naturaleza del ser -la que nos lleva al desconocimiento de las reglas en juego de la relación analítica y de lo propiamente humano.

Para lograr esta meta recurre desde los comienzos de su enseñanza a la matematización y formalización de lo simbólico como fundamental. En tanto:

---

[152] Op. Cit.
[153] El subrayado es de la autora.
[154] Op. Cit.

> El surgimiento del símbolo crea, literalmente, un orden de ser nuevo en las relaciones entre los hombres…
>
> Cada vez que estamos en el orden de la palabra, todo lo que instaura en la realidad otra realidad, finalmente sólo adquiere su sentido y su acento en función de este orden mismo. Si la emoción puede ser, desplazada, invertida, inhibida, si ella está comprometida en una dialéctica, es porque ella está capturada en el orden simbólico, a partir del cual los otros órdenes, imaginario y real, ocupan su puesto y se ordenan.[155]

De este modo se pasa a considerar las nociones de deseo, satisfacción, ser, y otros, a partir de una nueva interpretación del campo del psicoanálisis innovando un marco de referencia distinto: su paradigma SRI -el cual sostendrá hasta el final de su enseñanza. En el *Seminario 27,* “Disolución”, dice:

> Vengo aquí antes de lanzar mi Causa Freudiana. Como ven no me desprendo de este adjetivo. Sean ustedes lacanianos, si quieren. Yo soy freudiano.
>
> Por eso creo adecuado decirles algunas palabras del debate que mantengo con Freud, y que no es de ayer.
>
> Aquí está: mis tres no son los suyos. Mis tres son lo simbólico, lo real y lo imaginario. Me vi llevado a situarlos con una topología, la del nudo, llamado borromeo. El nudo borromeo pone en evidencia la función de al-menos-tres. Anuda a los otros dos desanudados.
>
> Eso le di yo a los míos. Se los di para que supieran orientarse en la práctica. ¿Pero, se orientan mejor que con la tópica legada por Freud a los suyos? Hay que decirlo: lo que Freud dibujó con su tópica, llamada segunda, adolece de cierta torpeza. Me imagino que era para darse a entender dentro de los límites de su época. ¿Pero, no podríamos más bien aprovechar lo que allí figura la aproximación a mi nudo?
>
> Considérese el saco fofo que se produce como vínculo del Ello en su artículo que debe decirse: "Das Ich und das Es".

---

[155]Op. Cit.

> El saco, al parecer, es el continente de las pulsiones. Que idea tan disparatada la de bosquejar eso así! Sólo se explica por considerar a las pulsiones como bolitas, que han de ser expulsadas por los orificios del cuerpo una vez ingeridas (…)
>
> La cosa deja perplejo. Digamos que no es lo mejor que hizo Freud. Podemos incluso confesar que no favorece la pertinencia del pensamiento que pretende traducir (…)[156]

Si es por el contexto de su época que Freud dio semejante resolución a los problemas del psicoanálisis y creyó definir el concepto de pulsión a partir de lo biológico, Lacan intentara reintroducir el sentido del concepto en una articulación que no deje por fuera los desarrollos de la suya, y vaya más allá del biologismo introducido. Apostando a una nueva rearticulación a través de los avances del campo de la topología, para introducir un nuevo concepto de pulsión en tanto la define como "el eco en el cuerpo de un decir".

Continúa en el mismo seminario:

> ¿No será más bien, como me ha ocurrido decirlo, botella de Klein, sin adentro y afuera? O aún, sencillamente, por qué no el toro? (…)
>
> Desconcertante la figura freudiana al oscilar así del propio campo a lo simbólico que ausculta.
>
> Que contraste con la definición que Freud da de las pulsiones, como vinculadas a los orificios del cuerpo. Una figuración luminosa que impone otra figuración que esta botella. Cualquiera sea su tapón.
>
> Pero queda que con ello me sitúo, creo, mejor que Freud, en lo realmente interesado en lo que toca al inconsciente…
>
> De allí mis matemas que proceden de que lo simbólico sea el lugar del Otro, pero que no haya Otro del Otro. (…)

[156] Lacan, J. *El Seminario. Libro 27*. Versión crítica. Traducción Ricardo Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos aires.

> La idea de Freud es que el instinto de muerte se explica por el desplazamiento a lo más bajo de tensión tolerada por el cuerpo. Freud lo designa con un más allá del placer: esto es, de placer del cuerpo.
>
> Hay que reconocer, en todo caso, que es en Freud el indicio de una idea más delirante que todas las que yo les he podido participar. Declaro abierto este Encuentro, que versa sobre lo que enseñé.[157]

La enseñanza de Lacan se entreteje en una red conceptual inédita que hace imposible hacer coincidir Freud con Lacan: desde el concepto del Inconsciente -en tanto "discurso del Otro" que se define desde su primera instancia como "estructurado como un lenguaje"- hasta los últimos desarrollos, en su insistente propuesta de articular la lógica, la topología, las matemáticas y la antifilosofía. Se sitúa de este modo en contraposición a todas las teorías naturalistas -en las cuales incluye a Freud- que extreman la biologización. A la vez, desprende la novedad del Campo Freudiano respecto al lugar que se le da a la verdad. Plantea en "La cosa Freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis", página 396:

> "No hay habla sino de lenguaje", esto nos recuerda que el lenguaje es un orden constituido por leyes, de las cuales podríamos aprender por lo menos lo que excluyen. Por ejemplo que el lenguaje es diferente de la expresión natural y que tampoco es un código. Que no se confunde con la información, metan las narices en la cibernética para saberlo…Un psicoanalista debe fácilmente introducirse por allí hasta la distinción fundamental del significado y del significante, y empezar a ejercitarse con las dos redes que éstos organizan de relaciones que no se recubren.
>
> La primera red, la del significante, es la estructura sincrónica del material del lenguaje en cuanto que cada elemento toma en ella su empleo exacto por ser diferente de los otros; tal es el elemento de distribución que es el único que regula la función de los elementos de la lengua en sus diferentes niveles…

[157] Lacan, J. *El Seminario. Libro 27*. Versión crítica. Traducción Ricardo Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos aires.

> La segunda red, la del significado, es el conjunto diacrónico de los discursos concretamente pronunciados, el cual reacciona históricamente sobre el primero, del mismo modo que la estructura de éste gobierna las vías del segundo. Aquí lo que domina es la unidad de significación…Es decir que la significación no se realiza sino a partir de un asimiento de conjunto…
>
> Sólo el significante garantiza la coherencia teórica del conjunto como conjunto.[158]

Es la introducción del significante en su definición la cual permite que esta red conceptual implique una nueva relación al saber.

En la lógica de su discurso se despliega un programa que se traza para su enseñanza -un programa de investigación que presenta un panorama más claro al estancamiento biologicista que sufre nuestra práctica. Esto enfatiza su novedad. ¿De qué manera? Diferenciando los distintos modelos teóricos propuestos hasta el momento e introduciendo uno nuevo. Esta orientación nos parece sensata, ya que la demarcación de un sistema teórico es lógicamente necesaria debido a la importancia social y vital que tiene al responder a las problemáticas por las cuales surge; es decir, porque tiene incidencia en el ámbito del lazo social y en la vida de las personas.

Nos preguntamos por qué la novedad introducida por Lacan es rechazada por los psicoanalistas en una orientación que trata de borrar su diferencia con Freud y los intenta hacer coincidir. Siguiendo a Lakatos, podemos suponer al menos dos obstáculos epistémicos que operan:

a) El primero, es dar por acertado que el grado de convencimiento de ciertas creencias determina el conocimiento de una teoría: mientras más adeptos tiene más acertada es.
b) El segundo, es suponer que las leyes se derivan de la naturaleza, a partir de un número finito de hechos naturales que prueban la validez de una teoría.

[158] Lacan, J. (2002): *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

La primera de ellas linda con el dogmatismo y la religión, la segunda con la concepción de la ciencia experimental. Ambos prejuicios se orientan: el primero por el rechazo al saber en función del supuesto del sentido común, y el segundo, en la concepción de la naturaleza en tanto rechazo al campo de lo simbólico.

Si bien estos prejuicios comienzan a ser cuestionados a partir de Popper, al proponer diferentes posiciones epistémicas en función de la metodología de la ciencia, no es hasta la acepción de paradigmas introducidas por Khun que permite hablar de programas de investigación que pueda pensarse los problemas cruciales de una teoría. Dice Lakatos en la Metodología de los programas de investigación:

> … ningún grado de convencimiento con relación a ciertas creencias las convierte en conocimiento. Realmente lo que caracteriza a la conducta científica es un escepticismo incluso con relación a nuestras teorías más estimadas. La profesión de fe ciega en una teoría no es una virtud intelectual sino un crimen intelectual.[159]

Y, aún:

> …una teoría puede ser científica incluso si no cuenta ni con la sombra de una evidencia favorable, y puede ser seudocientífica aunque toda la evidencia disponible le sea favorable. Esto es, el carácter científico o no de una teoría puede ser determinado con independencia de los hechos.[160]

Por supuesto estamos hablando de los hechos naturales. Más aún, con Kuhn se introduce que la unidad descriptiva típica de los grandes logros científicos no es una hipótesis aislada sino más bien un programa de investigación. Es decir, son conceptos articulados que definen un campo determinado: cada programa tiene una estructura que los comprende, y que permite diferenciarlo según esta red conceptual. A partir de ello, cada programa de investigación cuenta con: un *núcleo firme* -que es la ley-; un *cinturón protector flexible* -compuesto por hipótesis auxiliares que protege contra refutaciones- y

---

[159] Lakatos, I. (1989). *La metodología de los programas de investigación*. Madrid: Alianza Editorial.
[160] Op. Cit.

fundamentalmente, una *Heurística* -que se define como una maquinaria para la solución de problemas, que con la ayuda de técnicas matemáticas, asimila las anomalías que se pueden presentar, incluso convirtiéndolas en evidencia positiva. De acuerdo a la orientación de esta red que define sus componentes, los programas pueden diferenciarse en progresivos -conducen a descubrir hechos nuevos hasta entonces desconocidos-, o regresivos -las teorías son fabricadas sólo para acomodar los hechos ya conocidos. En esta nueva forma de proponer el avance de las teorías, es lógicamente necesario que los programas progresivos sustituyan a los regresivos

Esta concepción nos permite tener en cuenta otro tipo de progreso que el cronológico lineal para una teoría: ya que se trata de circunscribir una problemática que se intenta resolver a partir de una red conceptual que las enmarca y que abre la posibilidad de poder dar respuestas innovadoras. Lo cual permite sortear el problema del dogmatismo y de la acepción de un único paradigma que venga a responder a todas las problemáticas de un campo de saber -habilitando la posibilidad de plantear hechos que jamás con anterioridad hayan sido propuestos.

Si nos acercamos al programa de Lacan, a partir de sus investigaciones, decimos que tiene éxito porque propone un cambio progresivo: su enseñanza nos aporta un paradigma novedoso, que nos permite introducir conceptos nuevos intentando hacer avanzar nuestro Campo -sus novedades y la articulación a otros campos del saber que propone para la formación de los analistas introduce necesariamente su diferencia conceptual respecto de Freud y los post-freudianos. Es en esta empresa que su propuesta no se detiene. En la introducción de sus conferencias “El discurso a los católicos” pronunciada en Bruselas 9 y 10 de marzo, de 1960, dice:

> Mi enseñanza de este año se focaliza precisamente en el tema -que por lo general suele evitarse- de las incidencias éticas del psicoanálisis, de la moral que este puede sugerir, presuponer, contener, y quizás del paso adelante (¡gran audacia!) que nos permitiría dar respecto del dominio moral.[161]

[161] Lacan, J. (2007). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.

En su *Seminario 7* “La ética del Psicoanálisis” plantea:

> A lo largo del camino les indiqué que será lo inesperado, lo original de la perspectiva que espero abrir al respecto tomando como referencia las categorías fundamentales -lo simbólico, lo imaginario y lo real- de las que me sirvo para orientarlos en nuestra experiencia. Les indique, en efecto, que mi tesis -y no se asombren de que ella se presente primero de manera confusa, pues el desarrollo de nuestro discurso es lo que le dará su peso- mi tesis es que la ley moral, el mandamiento moral, la presencia de la instancia moral, es aquello por lo cual, en nuestra actividad en tanto que estructurada por lo simbólico, se presentifica en lo real- lo real como tal, el peso de lo real.[162]

Más adelante en Das Ding:

> …es muy evidente que las cosas de un mundo humano son cosas de un universo estructurado en palabra, que el lenguaje, que los procesos simbólicos dominan, gobiernan todo. Cuando nos esforzamos en sondear el límite del mundo animal y el mundo humano surge –y este fenómeno sólo puede ser un tema de asombro para nosotros- hasta qué punto el proceso simbólico como tal es inoperante en el mundo animal. Una diferencia de inteligencia, de flexibilidad y de complejidad de los aparatos no podría ser el único mecanismo para designar esta ausencia.
>
> Es imposible resolverlo en términos de psicología el modo en que el hombre está capturado en los procesos simbólicos, modo al que ningún animal tiene un acceso semejante. Esto implica que tengamos en primer término un conocimiento completo, estricto, de que quiere decir este proceso simbólico.[163]

El avance que nos propone Lacan es dar el paso decisivo que implica la ética del psicoanálisis, a partir de la formalización de lo simbólico circunscribiendo un nuevo orden de los hechos a la vez que una nueva lógica para operar con el síntoma. En la lógica del fantasma, *Seminario 14* dice:

> Lógica del fantasma, he titulado, este año, lo que tengo pensado poder presentarles de lo que se impone, en el punto al que hemos llegado de cierto camino. Camino que

[162] Lacan, J. (2000). *El Seminario. Libro 7*. Buenos aires: Paidós. p. 30.
[163] Lacan, J. (2000). *El Seminario. Libro 7*. Buenos aires: Paidós. p. 59.

> implica, lo recordaré con fuerza hoy, esa suerte de retorno muy especial que ya el año pasado hemos visto inscripto en la estructura y que es propiamente, en todo lo que descubre el pensamiento freudiano, fundamental. Este retorno se llama: repetición. Repetir no es volver a encontrar la misma cosa. Como lo articularemos en seguida, y contrariamente a lo que se cree, no es, forzosamente, repetir indefinidamente.[164]

Es a partir del significante que se introduce una nueva lógica inherente al discurso del psicoanálisis: que concierne a lo que es propio de la relación del pensamiento con el lenguaje y con el inconsciente. En su sistema lógico Lacan cuestiona la utilización de los conceptos del psicoanálisis tomados como universales en tanto constituyan la medida del hombre: ningún concepto fuera de la red conceptual que lo funda en su función, puede considerarse en sí mismo como fundamento de lo humano: rechaza la ontologización de los conceptos para subvertir la concepción naturalista a partir de lo simbólico. Como dice en Vincennes, la introducción de su discurso implica "no solo ayudar al analista con las ciencias que se propagan según la modalidad universitaria, sino que esas ciencias encuentren en su experiencia la ocasión de renovarse": Es así que la linguística, la lógica matemática, la topología y la antifilosofía, con el aporte que el campo del psicoanálisis introduce, deben implicar el poder "designar como verdadera una lingüística que tome la lengua más "seriamente", para soportar en ella al inconsciente.

En *la instancia de la letra* sostiene:

> Es que al tocar, por poco que sea, la relación del hombre con el significante, aquí conversión de los procedimientos de la exégesis, se cambia el curso de la historia modificando las amarras de su ser.[165]

En contraposición al programa Milleriano que conduce a un cambio regresivo; la interpretación del texto freudiano por Lacan no es sostener la teoría Freudiana, sino aportar una articulación teórica más acertada al nuevo lazo social que se instaura a partir

[164] Lacan, J. *El Seminario. Libro 14*. Versión crítica. Traducción Ricardo Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos aires.
[165] Lacan, J. (2002). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

del psicoanálisis introduciendo una nueva dimensión del ser, que es la dit-mensión o dicho-mansión a partir de su concepción del hablante-ser.

BIBLIOGRAFÍA:

Apertura Sociedad Psicoanalítica. Texto de presentación de la Revista para el Psicoanálisis por venir "El Rey está desnudo" (2008). Buenos aires: Letra Viva.

Lacan, J. (19 81) El Seminario. Libro 27. Versión crítica. Traducción Ricardo Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos aires.

Lacan, J. (2000). *El Seminario. Libro 7*. Buenos aires: Paidós.

Lacan, J. (2001): *El Seminario. Libro 1*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan. J. (2002). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Lacan, J. (2007). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. *El Seminario. Libro 14.* Versión crítica. Traducción Ricardo Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos aires.

Lakatos, I. (1989). *La metodología de los programas de investigación*. Madrid: Alianza Editorial.

SILVANA G. SAUCUNS

Psicoanalista, Lic. En Psicología Universidad Nacional de la Plata, ex docente de la misma. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica. Supervisora e instructora para el programa Envión en la ciudad de Chacabuco provincia de Buenos Aires. Saucuns@hotmail.com

άληθεις δοξαι

ANA KRISTY WIENER SOSA

RESUMEN: El siguiente trabajo es una lectura sobre la άληθεις δοξαι y los cortes topológicos que Lacan propone en su escrito *L'etourdit.*

PALABRAS CLAVE: decir - dicho - άληθεις δοξαι - verdad - real.

ABSTRACT: This paper is a rehearsal about the άληθεις δοξαι and the topologic cuts that Lacan propose in his work *L'etourdit.*

KEY WORDS: to say - saying - άληθεις δοξαι - true - real.

El siguiente escrito pretende desarrollar lo atinente al decir y al dicho teniendo en cuenta el límite de la verdad, ya que ese límite es el punto de entrecruzamiento entre la dimensión de la verdad y la función de escritura.

Establecer la diferencia entre el decir y el dicho es establecer la distancia entre la escritura y la palabra, esto es demostrado y mostrado por Lacan con ayuda de superficies topológicas que nos libran de cualquier imaginarización.

La idea de este apartado es presentar los cortes topológicos que fundamentan la ex - sistencia para llegar a la noción de άληθεις δοξαι [alethei doxai] como un nombre del objeto real producido por la cadena significante y por el acto de la interpretación.

La verdad -retomando el escrito de *L'étourdit-*[166] aparece en el dicho porque para que éste sea verdadero, hace falta que sea *dicho*. La verdad en su hablar supone una

[166] Lacan, J. (1972c): *L'etourdit*. En URL: http://staferla.free.fr/Lacan/L'etourdit.pdf

gramática subjuntiva; con gramática subjuntiva nos referimos al modo de lo incierto y el carácter de lo posible.

A partir de este recorrido, la enunciación es *momento de existencia* al ser respuesta de un real que está por fuera adosado al dicho, un real que ex-siste, en el devenir. Plantear lo real como lo que deviene implica que no es un supuesto anterior a lo simbólico sino que se adosa a lo simbólico- imaginario. La existencia se da en el devenir del decir y el dicho, si Lacan lo formaliza con la topología como lo vamos a mostrar, es porque el decir y el dicho son independientes sólo de modo imaginario. En su devenir lo real ex-sistente permite la determinación de la verdad como *no- toda.* Es importante destacar esta cuestión; es lo real del decir lo que permite que la verdad sea medio dicha, el medio decir sólo se establece por la existencia del decir: es decir; lo real es límite de la verdad y la increpa como no-toda.

El escrito comienza con una frase enigmática: "«Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend,"[167] [168] [169] seguida por una segunda: "Cet énoncé qui paraît d'assertion, pour se produire dans une forme universelle, est de fait modal, existentiel comme tel: le subjonctif dont se module son sujet, en témoignant."[170] [171]

La premisa entonces, estriba en que lo que es del orden del decir, *se olvida,* o *resta como olvido*, detrás del dicho. La verdad va a estar ubicada en el medio decir, en la dimensión del dicho o *dichomansión*, neologismo lacaniano que refiere a la dimensión del dicho, de la palabra pero articulada a lo real, tal como anticipamos en el punto anterior,

---

[167] Cf. Ibíd.

[168] Tomamos el texto del francés y de las dos traducciones en castellano, hay algunas diferencias entre las dos versiones, una de ellas, de Graciela Esperanza y Guy Trobas y la otra de Diana Rabinovich. Ya que hemos seguido el texto en francés, se considera que tanto una traducción como la otra sirven de apoyo pero no sin hacer el seguimiento en francés pues se han encontrado frases abismalmente distintas.

[169] Frase que optamos por traducir: El decir queda olvidado detrás del dicho, en lo que se oye. Para rescatar la diferencia entre el decir y el dicho y el "oye" que oportunamente Isidoro Vegh ha señalado más bien como un ruido que como una melodía.

[170] Cf. Ibíd.

[171] Frase que optamos por traducir, en concordancia con las traducciones: Este enunciado, que parece de aserción por producirse en una forma universal, es de hecho modal, existencial como tal: el subjuntivo con el que se modula su sujeto en testimonio/ lo testimonia.

por cuanto lo real se le adosa como ex-sistiendo a ella. Así, para que haya de lo verdadero, hace falta que algo sea *dicho.*[172]

Entonces lo que señala nuestro autor francés es que en aquello que se oye de la primera frase: "que se diga resta como olvido atrás de lo que se dice en lo que se oye", se engancha lo ex-sistente, del olvido, que resalta la segunda: "Este enunciado, que parece de aserción por producirse en una forma universal, es de hecho modal, existencial como tal: el subjuntivo con el que se modula su sujeto en testimonio/ lo testimonia." Y de ahí el dicho, se denuncia como resto. Hay entonces un movimiento que se formula en su devenir: lo ex - sistente como olvido, denuncia al dicho como resto. El sujeto en cuestión se modula en el "que se diga", pues esto evoca -no a la memoria- sino a la existencia, es decir, al devenir que traza.

¿De qué sujeto se trata? Y aquí queremos marcar algunos matices agregados al sujeto lacaniano, ese sujeto que es inaugurado en contra de la metafísica, como insustancial, como falta en la cadena y representado por un significante para otro significante, versión que Lacan no va a abandonar, aunque lo novedoso sea la circunscripción de lo imposible.

En los discursos, por la relación enunciada que se confirma como una consecuencia lógica la doble barra, indica la imposibilidad de relación, marca que no hay relación con un enunciado. Esto es lo que decíamos anteriormente con respecto a la impotencia de la verdad: que el producto del discurso no la alcance. Si el producto alcanzara, habría un saber al cual llegar, un saber consistente, un Otro revelado y no un Otro inconsistente, forjado por lo subjuntivo del discurso.

El sujeto es el corte que escribe la banda bipartita de möebius es decir, la banda efectivamente moebiana. Lacan va a plantear dos cortes topológicos en el escrito en cuestión, uno de ellos es aquel dado por la interpretación apofántica;[173] como se ha venido diciendo lo apofántico refiere a los juicios asetirvos que afirman o niegan la existencia. Nosotros vamos a leer la cuestión de este modo: lo apofántico de la

---

[172] Esta tesis va a atravesar la obra de Lacan, pues ya en *La cosa freudiana,* hubo situado a la verdad como aquello que habla.

[173] Lacan, J. (1972a): p. 44. "El atolondradicho". En *Escansión,* n°1, Paidós, Buenos Aires, 1984:

interpretación hace existir al decir que vamos a llamar banda de Möebius, y este decir corta una esfera convirtiéndola en *aesfera* estableciendo la άληθεις δοξαι como real.

Debido a la dificultad del tema en cuestión establezcamos un orden:

1.- Lacan propone que la estructura de la neurosis es el Toro:

> Un toro […] es la estructura de la neurosis en tanto el deseo puede, por la repetición indefinidamente enumerable de la demanda, cerrarse en dos vueltas. Al menos con esta condición se decide la contrabanda del sujeto: en el decir que se llama interpretación.[174]

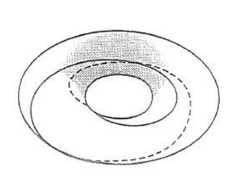
Lo primero que propone es que el Toro da cuenta de la estructura de la neurosis, este Toro no tiene agujero salvo que se lo mire desde afuera, quien es su sujeto no sabe del agujero.[175] Nuestra hipótesis es que Lacan toma al Toro como estructura de la neurosis porque el Toro tiene un agujero central que no tiene borde y consideramos que para Lacan hay una importancia en la escritura que se hace del borde: en efecto eso va a ser la letra.

Lo anterior establece una diferencia respecto a los desarrollos del Lacan en los años 61-62 en relación a los desarrollos del deseo y la demanda trabajados en el toro, en esta ocasión hay un imposible o real en juego que no estaba considerado. Posteriormente dice que la demanda se repite de modo enumerable e infinito, pero la contrabanda -que es la doble banda de Möebius [y que no es una banda de Möebius debido a que tiene dos caras y dos bordes]- hace proposición a esta demanda.[176]

---

[174] Ibíd. p. 58.
[175] El Toro es una superficie bidimensional orientable y tiene un agujero central sin borde. El toro no tiene borde y su agujero tampoco. (cf. Vappereau 1988).
[176] Ibid. p. 59.

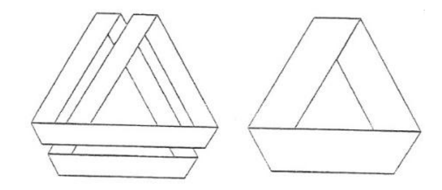
Las dos vueltas de la contrabanda remiten a la interpretación:




Esta banda bilátera de dos semitorsiones, es el doble de una banda de Moebius, por lo cual existe una identidad topológica entre: a) el toro cortado y b) una banda de Moebius que ha sufrido un corte por la línea media -es decir, una cinta de Moebius bipartita-.

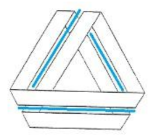
2.- Esta banda bilátera de dos semitorsiones hace existir a la banda verdadera de möebius, el corte de la interpretación; es el acto que hace existir a esta banda que es el sujeto dividido: "Duplicar el cierre de esta vuelta obtiene algo muy distinto: caída de la causa del deseo de donde se produce la banda moebiana del sujeto, demostrando la caída que *él no es más que ex -sistencia al corte de doble lazo que resulta.* Esta ex -sistencia es decir[…]*".*[177]

La banda bipartita hace existir al sujeto si se la acomoda de determinada manera; el sujeto es el simple corte. Retomando: la existencia es el decir, eso que ex -siste no puede ser determinado en su origen, no hay un cuándo o un cuál que lo haga existir, emerge desde un corte, nada menos intuitivo que esto:



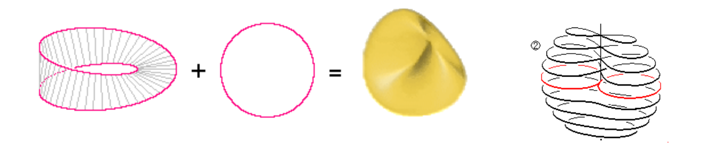
[177] Ibid. p. 57. Las itálicas son nuestras.

Nótese que el vacío de la banda bipartita de la izquierda, es la banda de möebius de la derecha. Por ello Lacan va a decir que este corte *es* la banda de möebius, que hemos marcado con una línea azul que remite a una línea sin puntos con un solo borde y una sola cara:



El corte de la banda bipartita produce a la banda de möebius, y puede notarse si se confronta al doble lazo consigo mismo porque "su costura constituye la cinta de möebius verdadera",[178] y lo que aparece a su vez es que la banda de möebius se presenta en el corte mismo "por el cual de su superficie, ella desaparece".[179]

3.- Esta banda de Möebius corta una esfera que es la "ficción de la superficie con que se viste la estructura"[180] convirtiéndola en una *aesfera,* es decir, en un cross- cap. Los dos cortes que planteamos son simultáneos. El *acto del corte* de la banda en la esfera constituye la άληθεις δοξαι como real: "[…] por ser el decir lo que la modifica [a la opinión dicha verdadera] al introducir la δοξα como real":[181]



De tal modo Lacan va a proponer el fin del análisis del toro neurótico siendo el momento en que el objeto *a* recortado por la cinta de möebius cae y se proyecta "por abuso

[178] Cf. Lacan, J. (1972b): "El atolondradicho". En *Otros Escritos,* Paidós, Buenos Aires, 2012.
[179] Cf. Ibídem.
[180] Cf. Ibíd. p. 508.
[181] Cf. Ibíd. p. 507.

imaginario”[182] après coup en el agujero central del toro. Es decir que el agujero se escribe a partir del borde que instaura la banda moebiana.

Proponemos recorrer un poco la noción de άληθεις δοξαι, pues Lacan la toma del Menón, diálogo de Platón en el que éste no había establecido aún el mundo de las ideas. Interroguemos qué es esta doxa y por qué Lacan la llama real.

El diálogo trata sobre cómo Sócrates es increpado por Menón para que le diga si la virtud es enseñable o no es enseñable. La importancia que Menón le da a la virtud es la destreza para manejar asuntos del estado. Aunque para Sócrates la virtud sea otra cosa -no lo desarrollaremos.

Después de un largo discurrir Sócrates le responde a Menón que de la virtud no hay enseñanza debido a que lo que se enseña corresponde al conocimiento y corresponde a la reminiscencia aquello que es intransferible -la opinión dicha verdadera-.

Es decir que de la virtud no se puede tener un conocimiento pues no es enseñable, se puede tener una άληθεις δοξαι y el modo de “tenerla” es a partir de la reminiscencia, no de la explicación cognoscitiva. Procede entonces Sócrates a hacer la demostración famosa del esclavo, para mostrarle al joven Tesalio que hay un aprendizaje vía la reminiscencia y henos aquí ante un detalle deslumbrante: lo que Sócrates de-muestra es que se tienen άληθεις δοξαι sobre lo que no se tiene εἶδος [recuerde el lector que en este diálogo Platón aún no había establecido el mundo de las Ideas, la reminiscencia va encaminada a ese mundo, pero es curioso que pueda haber algo que no se corresponde con lo universal como serán las Ideas en Platón] entonces la alethei doxai es un saber que no está enmarcado en el conocimiento ni en lo universal. Pero entonces, ¿qué es aquello que olvidado debe recordarse si es el decir que se ha olvidado en lo dicho sobre lo que se oye /escucha/entiende/pesca?

Lo que se olvida y debe ser recordado es que hay un aprendizaje vía el olvido. La epistemología que plantea Nemrod Carrasco en “*Perspectivas sobre la doxa en Platón”* radica en que nunca se tuvo aquello que se perdió; sobre el olvido el presupuesto es la posesión de la pérdida y la paradoja que debe aprender el joven Tesalio -de acuerdo a

[182] Cf. Ibíd.: p. 511.

Carrasco- es: “la experiencia crucial de perder lo que nunca se tuvo […] el olvido antecede a lo perdido”.[183]

Entonces lo que del decir queda olvidado tras el dicho es lo que el corte hace existir, no recordar. Es la diferencia entre Platón y Lacan.

Ya que es algo que no se enseña, ni que se recuerda, bien podemos decir que la άληθεις δοξαι es algo que se produce por una lectura, este trabajo o esfuerzo de lectura hace un corte en el que *ex -siste* tanto el sujeto como el objeto, que es su causa.

BIBLIOGRAFÍA:

Carrasco N. (2006): “Del Carménides al Teeteto: perspectivas de la dóxa en Platón*”* Departamento de historia de la filosofía, estética y filosofía de la cultura. Universidad de Barcelona, Barcelona. En URL: http://www.tdx.cat/handle/10803/2051

Lacan, J. (1972): “L’etourdit”. En URL: http://staferla.free.fr/Lacan/L'etourdit.pdf

Lacan, J. (1984): “El atolondradicho”. En *Escansión,* n°1, Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2012): “El atolondradicho”. En *Otros Escritos,* Buenos Aires:Paidós.

Platón (387 a C.): “Menón”. En *Diálogos II,* Gredos, Madrid, 1987.

Vegh, I. (2008): “Lectura de L’etourdit”, Escuela Freudiana de Buenos Aires.

ANA KRISTY WIENER SOSA

Magister y doctoranda de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado en revistas como El Sigma y Consecuencias. Participado como expositora e diversas jornadas e impartido seminarios.

Correo electrónico: wiener.ana@gmail.com

[183] Carrasco N. (2006): nota 283, p. 222. “Del Carménides al Teeteto: perspectivas de la dóxa en Platón*”* Departamento de historia de la filosofía, estética y filosofía de la cultura. Universidad de Barcelona, Barcelona, 2006. En URL: http://www.tdx.cat/handle/10803/2051